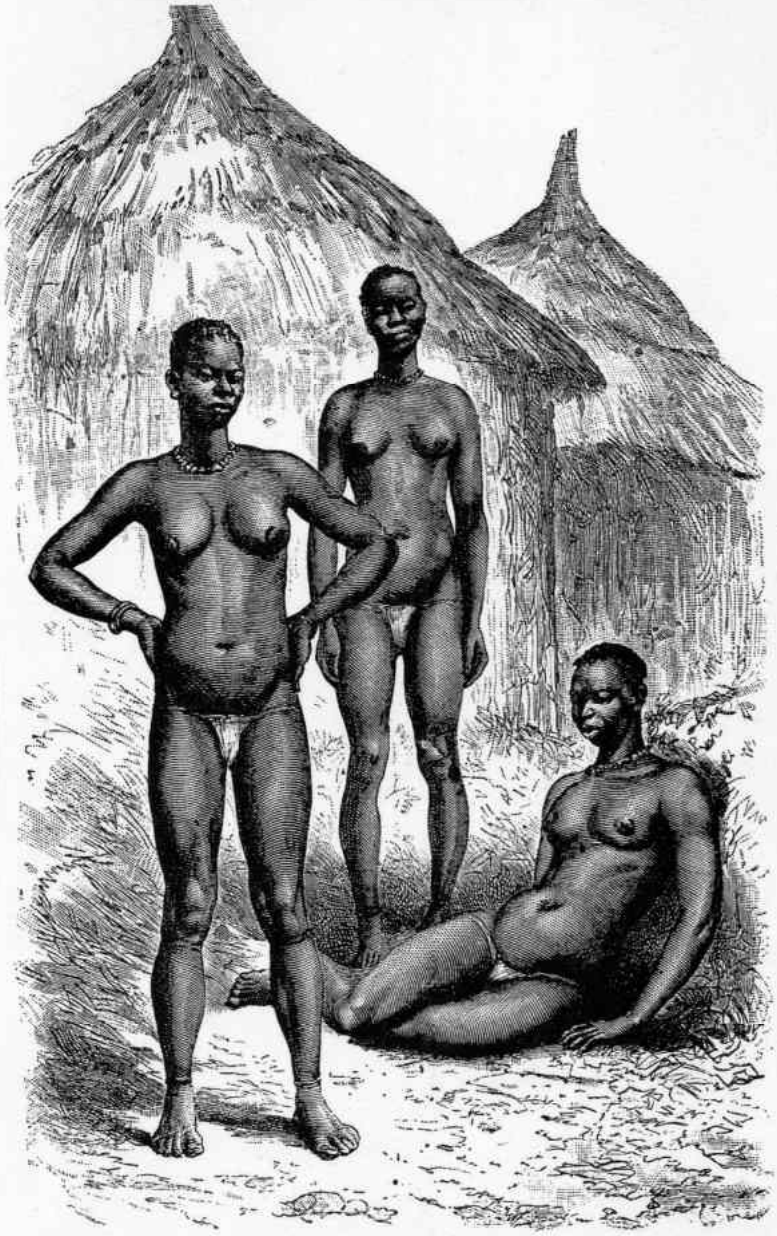
BIBLIOTHÈQUE D'ANTHROPOLOGIE

L'esclavage en Afrique précoloniale

dix-sept études
présentées par
Claude Meillassoux



FRANÇOIS MASPERO

L'esclavage en Afrique précoloniale

La notion d'esclavage n'a pas acquis à ce jour un véritable statut théorique susceptible de lever les incertitudes concernant la spécificité, sinon pour certains la réalité de cette institution en Afrique.

La publication de cet ouvrage a pour objet de contribuer à éclairer un domaine relativement négligé de l'anthropologie afin de dégager la problématique qui permettrait à la fois de préciser la nature de l'esclavage en général et de caractériser les modes de production de l'Afrique précoloniale.

Les 17 cas rapportés sont le produit de recherches menées sur le terrain. Ils contiennent une information riche, précise, souvent surprenante, d'où se dégagent une interrogation et une méthode.

Quelle est la pertinence des critères jusqu'alors proposés pour caractériser l'esclavage ? S'agit-il d'un mode de production ? Les esclaves, en dépit de leurs différentes conditions, représentent-ils une classe sociale ? Existe-t-il une autre dimension à l'esclavage qui permette d'en réconcilier les contradictions apparentes ?

A ces interrogations, chaque contribution apporte des éléments de réponse, car chacune renvoie l'esclavage à l'histoire, d'une part, aux structures de la société où il se manifeste, d'autre part. Deux grands chapitres transparaissent ainsi à travers ce livre : l'un consacré aux rapports de la société esclavagiste avec l'extérieur, l'autre à l'articulation de la relation esclavagiste avec l'ensemble des rapports sociaux qui régissent le système social. Ces deux chapitres ne sont jamais dissociés, car l'esclavage, qui trouve en définitive toujours sa source et sa finalité à l'extérieur, ne se réalise que par son insertion à l'intérieur de la société. La recherche s'ouvre ainsi sur l'histoire économique et sociale à l'échelle régionale, cadre dans lequel se pose et se résout le problème critique de la reproduction esclavagiste sur lequel débouche l'ensemble des communications.

Bibliothèque d'Anthropologie dirigée par Maurice Godelier
François Maspero éditeur, 1, place Paul-Painlevé, Paris V^e^

IMPRIMERIE GROU-RADENEZ - 75006 PARIS

BIBLIOTHÈQUE D'ANTHROPOLOGIE

dirigée par

Maurice Godelier

L'esclavage en Afrique précoloniale

Présenté par Claude Meillassoux

FRANÇOIS MASPERO
1, place Paul-Painlevé, Ve
PARIS
1975

© Librairie François Maspero, Paris, 1975.

Avertissement

En 1970 se tenait, sous l'égide de l'Institut international africain, un colloque portant sur le commerce en Afrique occidentale, dont les travaux ont fait l'objet d'une publication précédente[1].

L'un des objectifs de cette rencontre était de situer la recherche ethnologique dans un cadre historique et géographique intégré, en rassemblant des chercheurs travaillant non seulement sur les mêmes thèmes, mais aussi dans une aire géographique relevant d'une évolution historique et culturelle commune. Cette démarche permettait d'une part de libérer la recherche ethnologique du cadre monographique pour la situer au niveau régional ou même continental, d'autre part d'éviter un comparatisme qui, en confrontant des sociétés trop lointaines, risque de ne se placer qu'à un niveau formel ou structurel, sans référence au cadre évolutif et historique.

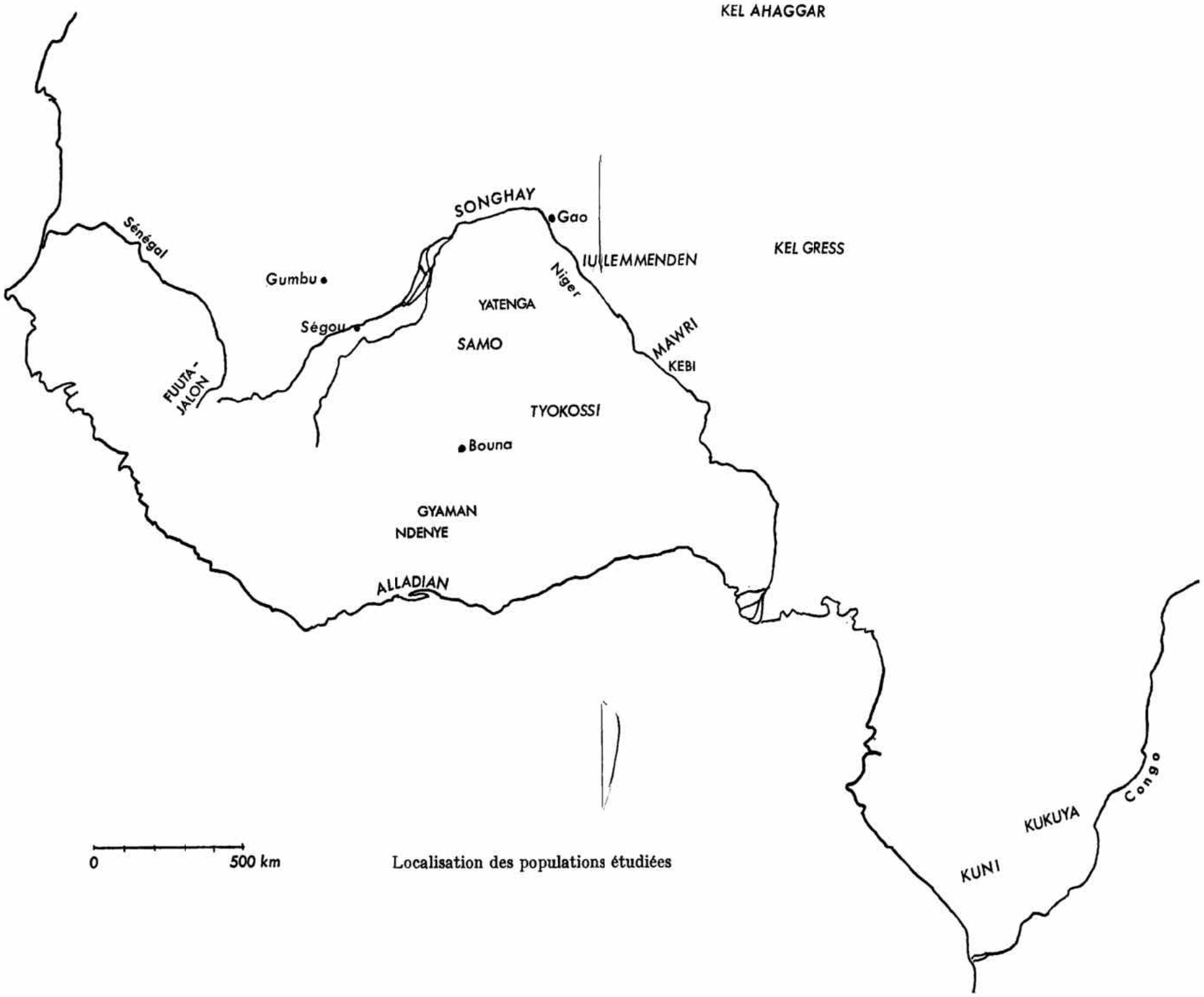
Les participants français s'accordèrent pour que les échanges d'informations et la réflexion entrepris à cette occasion se poursuivent dans une même perspective et dans d'autres domaines. C'est ainsi qu'en association avec d'autres chercheurs, l'esclavage africain fut choisi comme thème d'un séminaire de recherche qui eut lieu à Paris en 1971-1972[2].

Les circonstances dans lesquelles fonctionna ce séminaire ne répètent pas exactement, cependant, les précédentes. Elles ne nous ont pas permis en particulier d'inviter des collègues résidant à

---

1. C. MEILLASSOUX (éd.), *L'Évolution du commerce africain depuis le XIX^e siècle en Afrique de l'Ouest*, Oxford University Press, 1971.

2. Deux communications présentées au séminaire sont absentes de cet ouvrage, l'une de Ahmed Baba Miske sur l'esclavage maure, l'autre de Claude Tardits sur les esclaves et colons Bamum. Cette dernière paraîtra dans un ouvrage édité aux États-Unis par Igor Kopytoff sur le même thème. Outre les auteurs des exposés, J.-L. Amselle, M. Godelier, G. Althabe et plusieurs autres chercheurs ont contribué régulièrement aux discussions. Maria Pia Dibella a assumé la tâche difficile de recueillir et de transcrire les débats.



Localisation des populations étudiées

l'étranger[3]. *En outre, la couverture de l'Afrique est loin d'être achevée, et les cas examinés restent localisés et encore relativement éloignés les uns des autres. Enfin, la problématique des africanistes français et leur domaine de recherche sont encore trop éloignés pour que l'on puisse rassembler un nombre très considérable de chercheurs travaillant dans une même aire et disposant d'une documentation comparable sur un même sujet. Les populations intéressées par cet ouvrage occupent une étendue géographique qui correspond de ce fait à plusieurs aires historiques et culturelles : le Sahara, la partie occidentale du contact sahélo-soudanien, le golfe de Guinée et l'Afrique équatoriale. C'est-à-dire que la présente entreprise n'est pas dénuée de tout comparatisme dans la mesure où le contexte historique dans lequel se situent les cas étudiés ne fait pas ici l'objet d'un examen approfondi*[4].

Pour une large part, l'intérêt porté à l'esclavage par les auteurs procède de leur souci d'examiner toutes les composantes d'une société plus que d'une recherche tournée spécifiquement vers ce problème. Le rassemblement de ces premiers documents a pour objet de contribuer à éclairer un domaine relativement négligé de l'anthropologie afin de dégager la problématique qui permettrait à la fois de préciser la nature de l'esclavage en général et de caractériser les modes de production de l'Afrique précoloniale. Il est bien évident que, tant que la caractérisation de l'esclavage n'est pas acquise, l'emploi du terme est abusif. Malgré cette ambiguïté, j'ai préféré, sur la base de conclusions que je développerai dans l'ouvrage mentionné ci-dessous, employer les concepts d'« esclavage » et d'« esclave » là où certains de mes camarades ont préféré « captivité » et « captif ».

---

3. Le séminaire a disposé d'une salle prêtée par la VI[e] section de l'École pratique des hautes études, que nous remercions ici, mais d'aucune rémunération ni subvention d'aucune sorte.

4. Examen que je me propose de faire dans un prochain ouvrage qui reprendra l'ensemble des données présentées ici, trop nombreuses et trop riches pour être convenablement traitées dans une courte introduction.

Introduction

Si la traite européenne a été l'objet de nombreuses études, l'esclavage pratiqué par les sociétés africaines reste un champ si peu prospecté de l'ethnologie qu'on a pu douter de son existence. Plusieurs raisons sans doute expliquent cette lacune.

Lorsque l'administration coloniale française découvrit l'esclavage en Afrique de l'Ouest, elle fut frappée de son ampleur qui la plaçait devant un dilemme. « Aurions-nous dû, s'interrogeait le général Faidherbe alors gouverneur du Sénégal, à mesure qu'on annexait un territoire depuis 1848, y mettre en vigueur le décret d'émancipation ? [...] Rigoureusement, c'est ce que l'esprit de la loi eût exigé. » L'administration coloniale ne s'estima pas assez forte cependant pour prendre « une mesure qui eût produit une grande perturbation » (lettre au ministre, du 30 avril 1865. Arch. nat. du Sénégal, Dos. K. 11, pièce 19). Elle ne cessa donc d'être partagée entre l'application des principes « civilisateurs », qui justifiait moralement la domination coloniale, et les exigences politiques de cette domination. S'appuyant sur les autorités locales et recrutant la main-d'œuvre coloniale par leur intermédiaire, l'administration coloniale préféra tout d'abord préserver la domination de la classe des maîtres sur celle des esclaves. Hors les habitants de Saint-Louis, considérés comme citoyens français[5]*, partout ailleurs, les indigènes devenus « sujets », mais non « citoyens » français, eurent donc le droit de conserver leurs esclaves, de les vendre et d'en acheter (circulaire confidentielle sur l'application du décret du 27 avril 1848, Arch. Dakar K. 11, pièce 6 ; voir aussi l'arrêté du 18 octobre 1855,*

---

5. Ce qui n'empêcha pas un trafic d'enfants et d'esclaves qui dura encore jusqu'en 1903 (rapport du gouverneur général au ministre des Colonies. Arch. Dakar, K. 16 — pièce 4).

Arch. K. 11, pièce n° 4, signée Faidherbe). Lorsque l'émancipation fut étendue par Vallière à Dakar, puis à Rufisque, entre 1874 et 1879 (K. 11, 28-33), elle se heurta à la résistance des maîtres et à la mauvaise volonté des administrateurs locaux (K. 11, 29). En 1882, l'un d'eux, Jaureguyberry (K. 15, 13) met en garde contre « une libération intempestive des esclaves qui serait de nature à arrêter le mouvement des transactions et des échanges » et recommande de donner à Lat Dior[6] *« l'assurance la plus complète que le gouvernement n'a nullement l'intention d'intervenir dans cette question ».*

La Convention de 1892 (K. 16, 15) passée avec cinq chefs du Cercle de Saint-Louis, ouvrait la voie à la suppression de l'esclavage par un artifice de vocabulaire : l'article 5 précisait que « les captifs de traite seront considérés comme captifs de case [...], lesquels ne sont pas des esclaves mais des serviteurs, comme ceux dont il est parlé aux chapitres 24 et 25 du Livre de Dieu ». Le droit demeurait d'acheter ces « serviteurs » en pays étranger.

La relative bénévolence de l'esclavage africain, dont nous verrons ailleurs les causes, le différenciait en apparence de l'esclavage de plantation américain, et beaucoup d'administrateurs, hésitant à l'assimiler à celui-ci, lui refusèrent le terme d'esclavage[7]*. Si ce n'est donc pas sans une apparence d'objectivité que les termes de « captifs » ou de « serviteurs » se substituèrent à celui d'« esclaves », cette substitution cependant n'était pas sans portée politique, d'une part parce que, vis-à-vis des autorités internationales, elle réalisait fictivement l'abolition, d'autre part parce qu'elle évitait aux administrateurs qui souhaitaient le maintien de l'esclavage, l'usage d'un terme à forte résonance affective. Ainsi l'Afrique sous domination française fut-elle débarrassée de l'esclavage au profit d'un mode d'asservissement original mais tout aussi obscur : la captivité.*

La Convention internationale de Bruxelles (1889-1890), qui décidait de l'abolition de l'esclavage dans les colonies, remit en cause cet arrangement, sinon la terminologie. L'application de la Convention obligea l'administration à s'informer de l'ampleur et de l'étendue de l'esclavage et à réfléchir aux conséquences éventuelles de sa disparition. Des enquêtes successives sur la « captivité » furent entreprises dans les territoires sous contrôle français en 1894

---

6. Lat Dior, souverain de Cayor (Sénégal) lors de la conquête française.

7. Ainsi Deherme (Arch. Dakar K. 25, 1906, p. 180 et s.), qui insiste sur l'aspect personnel des rapports entre le maître et l'esclave, et Clozel (cf. *infra* C. Perrot).

(Arch. nat. du Sénégal, K. 14) et entre 1903 et 1905 (id., K. 16). Dans les deux cas, les administrateurs de chaque cercle furent tenus de répondre à un questionnaire uniforme sur le nombre et la condition des « captifs », leurs modalités d'échange, leur contribution à l'économie, à la vie sociale et politique, les conditions d'affranchissement ; de suggérer enfin les moyens les plus aptes à supprimer cette « captivité ». Les réponses sont d'inégale valeur, mais leur ensemble et les textes de synthèse qui accompagnent les rapports représentent une riche matière sur l'esclavage en Afrique occidentale française[8].

Comme l'explique le gouverneur Poulet (Arch. Dakar, 30 mars 1909, K. 29), c'est donc à partir de 1906 seulement que l'attitude de l'administration change : « Deux politiques ont été suivies avant et après 1906 ; jusque-là, l'administration reconnaît la captivité et sanctionne le droit de propriété du maître (les pièces trouvées dans les Cercles ne laissent aucun doute), et les esclaves en fuite sont rendus à leur propriétaire. Les libérations sont rares et ne se produisent guère qu'à titre de mesure répressive contre les propriétaires ou en faveur de captifs victimes de mauvais traitements, ou encore par suite de rachat [...], *mais à partir de 1906, l'administration ne reconnaît plus l'état de captivité, et des instructions sont envoyées dans ce sens aux diverses colonies par M. le Gouverneur général qui, dans son discours au Conseil de gouvernement de septembre 1905, a posé les bases de la réforme. Par suite, les réclamations des prétendus maîtres sont absolument rejetées. » L'émancipation générale est alors décidée, opportunément toutefois, comme moyen nouveau de la politique de domination, souvent à titre de représaille contre les formations politiques insoumises.*

En Afrique sahélo-soudanienne, les effets de l'abolition furent certains, surtout envers les esclaves capturés ou achetés de leur vivant. Par milliers dans certaines régions, ils quittèrent leurs maîtres. Les uns rentrèrent chez eux, mais beaucoup n'eurent d'autres lieux de repli que les « villages de liberté »[9]*, ou d'autre issue que s'engager dans l'armée coloniale ou au service des colons*[10]*. Vers 1910, le commerce des esclaves était fort diminué, et l'on peut estimer*

8. Un de ces rapports de synthèse a été publié par les soins de J.-L. Boutillier, 1968.

9. D. Bouche, 1968.

10. Selon Kersaint-Gilly, 1924, les trois quarts des engagés dans l'armée en A.O.F. sont des captifs ou des descendants de captifs. Montrat (1935, p. 123) : « Au début de la colonisation, beaucoup de tirailleurs, d'élèves, de boys, étaient des captifs ou des bâtards. »

que ce mode de reproduction en était pratiquement tari. Cependant les esclaves nés en servitude, pour leur quasi-totalité, demeurèrent près de leurs maîtres. Chez les peuples de la savane et du désert (Maures, Twareg, Manding, Bamana, Soninke, Fula, Kasonke, Wolof, Futanke, etc.), ils continuent encore à transmettre leur état, sinon leur condition, à leurs descendants. Les séquelles de l'esclavage sont de ce fait de nos jours encore patentes dans des pays comme le Sénégal, le Mali, la Guinée, le nord de la Côte-d'Ivoire, la boucle du Niger, etc.

Malgré ces persistances, l'ethnologie reste, elle aussi, discrète sur cette institution. Esclavage, sacrifices humains, cannibalisme rituel, abandon de vieillards, etc., demeurent dans les esprits occidentaux comme les manifestations par excellence du primitivisme, et les ethnologues, encore fort dominés par la notion de « bons sauvages », hésitent souvent à accabler par un jugement de valeur des populations qui ont acquis leur sympathie et qui subissent aujourd'hui le poids de l'exploitation. La lutte des années cinquante pour l'indépendance des pays africains a renforcé cette tendance à dissimuler l'existence passée de telles institutions.

En ce qui concerne l'esclavage, outre que l'ethnologue se souciait assez peu d'histoire, les faits les plus à portée de l'observateur étranger, qui se situe presque toujours dans l'orbite de la classe dominante, révélaient l'existence de « serviteurs » et parfois d'intimes des maîtres, plus que celle des travailleurs exploités.

La problématique de la recherche ethnologique ne prédisposait pas non plus à une meilleure connaissance de l'esclavage. L'intérêt porté à certaines relations privilégiées, comme la parenté, ou l'ethnie, écartait le plus souvent les esclaves, étrangers en apparence à l'une comme à l'autre.

Le cadre méthodologique, la monographie, était un autre obstacle à la perception des phénomènes qui débordent la société étudiée. Les rapports extérieurs, les ensembles régionaux que constituent, par le commerce ou la guerre, des sociétés voisines ou quelquefois très éloignées les unes des autres tendaient à être négligés ou voyaient leur impact sous-estimés dans ces étroites limites.

Reste, en définitive, que la notion d'esclavage n'a pas acquis à ce jour un véritable statut théorique susceptible de lever les incertitudes concernant la spécificité de cette institution, sinon, pour certains, sa réalité en Afrique[11].

---

11. Notons cependant que nos collègues africains, pour qui l'esclavage fut, et reste pour une part, un fait vécu de civilisation, en traitent avec moins de détours et souvent pertinemment (B. N'Diaye, 1970 ; M. Diop, 1971), encore

Au regard de l'histoire, les peuples d'Afrique ne semblent pas être demeurés à l'écart d'un développement qu'ont connu la presque totalité des civilisations.

Dans la zone de contact sahélo-soudanienne — qui s'étend tout au long de la bordure sud du Sahara —, les traditions, comme les témoignages des voyageurs arabes du moyen âge, font remonter l'esclavage au XI^e siècle au moins. Al-Omari révèle l'importance des guerres esclavagistes au XIV^e siècle, et Ibn Battuta mentionne quelques-unes des occupations auxquelles étaient affectés les esclaves de Malli. Le Tarikh-el-Fettach *et le* Tarikh-es-Soudan *(chroniques rédigées par des érudits musulmans) apportent des précisions sur son développement dans l'empire de Gao aux XV^e-XVI^e siècles. Au XIX^e siècle, Mungo Park, Caillé, Barth, Nachtingal*[12]*, etc., témoignent de l'ampleur de cette institution qui touche parfois plus de 50 % de la population. En Afrique occidentale, les colonisateurs français, nous le savons, sont surpris par son importance. Les recensements entrepris à cette époque confirment l'impression des voyageurs.*

Plus encore que l'or, la chasse aux esclaves et la traite vers le Maghreb jouèrent sans doute un rôle décisif dans la constitution des formations politiques médiévales d'Afrique de l'Ouest (Ghana, Mali, Songhay, etc.) et sur leur constitution militaire. L'esclavage de cour et l'esclavage terrien, nécessaires à l'approvisionnement des armées et du palais, furent les premiers à se développer, parallèlement à un esclavage militaire. L'accroissement des échanges avec le monde méditerranéen et les villes sahariennes encouragea progressivement la production marchande et suscita la formation d'une classe de négociants cosmopolites et islamisés. La production agricole et artisanale de l'esclave trouvant un débouché, on constate le développement d'un esclavage productif marchand qui ne cessera de gagner en importance. La traite européenne relance au XVII^e l'organisation d'États guerriers voués à la capture, tel en particulier l'État de Ségou, ou entraîne d'autres formations politiques existantes dans cette voie. La traite européenne disparaissant, alors que la

---

qu'il existe une tendance à le confondre avec un système de castes (C. A. Diop, 1960 ; M. Sidibe, 1935). La contribution de Saliou Balde, qui combine une connaissance intime du milieu à une approche scientifique, est, à cet égard, singulièrement instructive.

12. *In* A. G. B. Fisher et H. J. Fisher, 1970.

zone soudanienne est en pleine expansion économique, elle se voit relayer par une traite africaine intérieure qu'alimentent les grands conquérants du XIX^e siècle, en particulier El Haj Umar et Samori, au profit de bourgs ou de principautés situées à la périphérie des aires de pillage. Les Dioula de la ville marchande de Bouna — où coexistent trois formes d'esclavage —, la bourgade de Gumbu en fournissent des exemples. Le trafic d'esclaves s'intensifie, les marchés se multiplient tout au long de la bordure sahélienne, contribuant à la constitution d'une société et à un développement économique où l'esclavage sous toutes ses formes joue un rôle majeur.

Cette zone sahélo-soudanienne est reliée au Maghreb par un trafic chamelier largement contrôlé par les nomades du Sahara qui combinent activités guerrières, pastorales, agricoles et marchandes. Chez les Twareg décrits et analysés par Bernus, Bonte et Bourgeot, l'esclavage, agricole par vocation, s'étend à ces autres activités — sauf la guerre — pour devenir une composante indissoluble de toute la société.

La colonisation met fin à l'expansion économique de toutes les régions conquises en cherchant à substituer ses produits et son commerce aux produits locaux, en entreprenant la mobilisation des forces de travail à son profit par l'impôt et le travail forcé. L'émancipation obligatoire, décrétée pourtant, nous l'avons vu, après de longues hésitations, contribua à détourner l'exploitation du travail au profit du colonisateur et aux dépens des anciennes classes dominantes.

En dehors de cette zone qui, par son contact avec le Maghreb, bénéficie depuis le moyen âge successivement de la traite esclavagiste, puis du commerce international, et où l'esclavage se développe considérablement, ailleurs les circonstances historiques agissent différemment. Les pays et les États situés au sud de la zone de contact sahélo-soudanienne ne parviennent pas à percer jusque vers le débouché saharien, tels le Yatenga ou le Mawri. Ces États, pour qui la guerre est, de ce fait, plus défensive que prédatrice, se replient sur une forme d'esclavage polarisé autour de la cour et auquel les fonctions protectrices du souverain semblent donner une densité et une cohérence plus grandes.

Les régions plus méridionales de l'Afrique subtropicale et équatoriale, peu ou pas pénétrées par la traite continentale, connaissent sous l'effet de la traite européenne une évolution plus tardive qui s'apparente à celle du Soudan moyenâgeux. Des États guerriers et rivaux se constituent à proximité des côtes, au contact plus ou moins direct des traitants, se disputant le pillage d'un arrière-pays dont les populations restent faiblement organisées. Ces guerres,

pour avoir sévi moins longtemps sans doute, n'aboutissent pas au même brassage des peuples qu'a connu la savane et préservent davantage les particularismes. Les échanges institutionnels ou administratifs l'emportent encore sur le négoce cosmopolite; la classe marchande ne s'y développe que confinée. L'usage des esclaves à des fins productives restera limité jusqu'au développement de la traite des produits.

États guerriers, chasseurs et pourvoyeurs d'esclaves — mais sans en être nécessairement les principaux utilisateurs —, bourgades et vicinités marchandes, clientes des premières, s'alimentent sur des populations regroupées dans des formations politiques à faible pouvoir central, à effectifs réduits, exemplifiées ici par les Samo, les Kukuya, les Kuni et leurs voisins. Si ces populations ne sont pas razziées par les États militaires, elles contribuent à l'approvisionnement en esclaves en se livrant des guerres locales ou en entrant de leur propre chef dans les circuits de traite. Chez les Kuni ou les Kukuya, la déchéance sociale et des formes particulières de transfert de droits sur les personnes — fondées sur la manipulation des institutions traditionnelles — leur permettent d'extraire de leur matière vive des individus destinés à l'exportation. Si ces activités suscitent des formes particulières d'échange ou de domination, elles ne contribuent cependant pas à propager l'esclavage parmi elles, ni à les extraire de leur particularisme.

Dans la zone sahélo-soudanienne, les esclaves représentaient souvent une fraction considérable de la population, variant entre 30 et 50 %. L'esclavage chez les Fula du Fouta-Djallon, les Dioula de Bouna, les Marka de Sasanding, les Soninke de Gumbu, semble répondre aux descriptions des institutions antiques. L'homme, réduit à la condition de cheptel, soumis à l'autorité absolue du maître, est voué à l'exploitation de la terre, à la garde des troupeaux, à la production de marchandises. L'état de l'esclave, même émancipé, est héréditaire et irréversible, encore que sa condition puisse s'améliorer au gré du maître. Il n'acquiert de droits familiaux qu'avec l'émancipation. Aujourd'hui encore, les descendants d'esclaves représentent une importante minorité, frappée d'un discrédit et de préjugés qui leur interdisent toujours l'accès aux femmes libres.

Dans les régions forestières et côtières du golfe de Guinée, à l'est du Bandama, la proportion d'esclaves était moindre. On l'estime à 1/7 ou 1/5 de la population chez les Anyi (C. Perrot). Les esclaves sont plus souvent associés à la famille et plus souvent employés à des services (transports, en particulier) qu'à la production. Surtout le mariage d'une femme libre et d'un esclave n'est pas prohibé. Il est même, chez les Alladian, le moyen de stratégies matrimoniales

et politiques. Par un processus d'absorption, les descendants à la troisième génération des capturés tendent à se fondre dans la population, comme parmi les Abron, les Anyi, les Kulango. Le groupe des esclaves se reproduit presque exclusivement par apport extérieur.

Enfin, parmi les populations dont l'infrastructure reste la communauté agricole domestique et qui demeureront à l'écart du commerce des produits, les capturés servent plus à l'exportation qu'à la production. Le nombre d'asservis d'origine étrangère représente chez les Kukuya moins de 3 °/₀₀ de la population. Leur capacité de production est subordonnée à leur insertion dans la communauté (cf. P.-P. Rey), insertion dont l'exemple Samo, présenté par F. Héritier, révèle toute la complexité et la subtilité.

Dans ces différentes sociétés, les fonctions de l'esclave peuvent être aussi nombreuses que les capacités humaines le permettent. Les seules restrictions sont en général d'ordre politique : il ne peut accéder à des fonctions d'autorité qui ne lui soient déléguées par son maître. Ainsi rencontre-t-on des esclaves terriens, porteurs, artisans, bateliers, mineurs, etc. ; certains voués à une condition très dure, mais aussi, et de façon très répandue, des esclaves commerçant pour le compte du maître, conseillers et confidents des souverains ou des familles. Certains parmi eux s'enrichissent et possèdent eux-mêmes des esclaves. Dans les États guerriers, le sort des esclaves-soldats, qui représentent parfois l'essentiel des forces armées, est souvent bien supérieur, en apparence tout au moins, à celui des hommes libres. Ils ne dépendent que du souverain qui les traite avec aménité. Ils sont d'ailleurs souvent considérés comme ses enfants, mariés par lui et ne relevant que de sa justice, privilège dont ne jouissent pas tous ses sujets. Nombreux sont aussi les esclaves dans l'administration des royaumes, occupant des positions élevées, en concurrence ou en remplacement des parents du souverain ou des familles aristocratiques.

Tous ces individus relèvent, aux yeux des populations qui les emploient, d'un même état.

Cette représentation sociale et politique de l'esclave est-elle justifiée par une situation objective identique, quelle que soit la position qu'il occupe, ou bien ressortit-elle à une idéologie de l'aliénation, à une application arbitraire du droit ? S'agit-il, malgré cette diversité, partout et pour tous, d'une même institution, d'un même rapport social ?

Le problème de l'identification de l'esclavage en tant que rapport spécifique est présent à travers toutes les communications, chacune apportant des éléments de réponse. Dans l'état actuel de la recherche, il n'existe en effet aucune théorie générale qui permette de reconnaître l'esclavage ni les bases objectives de son existence éventuelle. L'appréhension du phénomène demeure jusqu'à présent empirique ou implicitement comparatiste. La reconnaissance empirique se fonde sur le repérage d'un ou plusieurs termes appliqués à des catégories asservies (mais sans que ces termes s'y appliquent toujours exclusivement) ; sur la position juridique d'individus soumis à la puissance absolue d'un maître (mais position qu'ils partagent avec d'autres personnes réputées non esclaves) ; sur une situation économico-juridique par laquelle ces individus sont aliénables et/ou leur produit revient en totalité au maître (mais situation qui est partagée elle aussi avec les parents dépendants de celui-ci, avec les personnes mises en gage, etc.). Aucun critère formel n'a été mis en lumière qui permette de faire une distinction catégorique entre les esclaves et toutes les autres composantes sociales.

A cet égard, l'esclavage africain ne se présente guère plus clairement que l'esclavage antique, et l'incertitude des africanistes rejoint celle des historiens de l'antiquité, eux aussi troublés par un emploi apparemment vague et général des termes désignant l'esclave, par « l'infinie variété de leur condition matérielle[13] ». Elle rejoint de même celle des spécialistes du droit romain devant la difficulté de distinguer l'esclave de la personne in mancipio[14], *du colon ou même de l'*alieni juris[15], *distinction si subtile en apparence que Justinien lui-même s'interrogeait sur ce qui différenciait les uns des autres.*

C'est surtout en référence — implicite le plus souvent — à l'esclavage américain que l'on hésite devant une assimilation qu'implique l'emploi d'un même vocable. Il faut remarquer toutefois que les conditions objectives de l'apparition et du fonctionnement de l'esclavage américain n'a pas fait à ce jour l'objet d'une analyse satisfaisante, et qu'en particulier le paradoxe soulevé par E. WILLIAMS, 1944, comme par E. GENOVÈSE, 1968, de la résurgence d'un mode de production antique au cœur de l'économie capitaliste en expansion, n' a pas été résolu. De sorte que l'esclavage américain, s'il représente, comme on peut être porté à le penser, un cas relati-

13. P. VIDAL-NAQUET, 1965, p. 122 ; 1967 ; M. I. FINLEY, 1960.

14. Assimilables à ce que les africanistes appellent les « esclaves pour dette » ou les « gagés ».

15. Personnes placées sous l'autorité et la responsabilité du chef de famille.

vement aberrant, ne peut être considéré comme typique à meilleur titre que les précédents.

Reste l'analyse des rapports de production qui devrait représenter, dans une perspective scientifique, la base objective permettant de définir l'esclavage en tant que mode de production et les classes qui s'y rapportent.

Cette analyse n'est pas non plus exempte de difficultés car, comme le montre Boutillier, si les calculs semblent révéler le caractère profitable de l'esclavage productif, on observe dans la pratique, au contraire, une tendance à y renoncer au profit d'autres modes d'exploitation. Il n'est pas patent, en effet, que l'esclavage ne soit qu'un rapport de production.

Quelle signification accorder au concept d'esclavage, lorsque l'ensemble des esclaves ne se situe pas dans des rapports évidents d'exploitation ?

Plusieurs auteurs pensent qu'il en est ainsi, par exemple lorsque l'esclave participe comme « mineur permanent » aux activités de la communauté, aux côtés et à l'égal de ses autres membres et qu'aucune ponction de sa production n'est physiquement exercée. Sa condition n'est-elle alors que nominale, ou bien existe-t-il un mécanisme caché d'exploitation ? Quant aux esclaves de cour ou guerriers, ils sont nourris par le souverain et jouissent donc du produit du travail de producteurs agricoles de toutes conditions. Ils ne sont pas non plus exploités, et moins encore lorsqu'ils exploitent eux-mêmes des esclaves. L'esclavage est-il donc distinct de l'exploitation ? Représente-t-il dans ce cas un « mode de production » ? L'état d'esclave permet-il d'être à la fois exploité et exploiteur ? La classe des esclaves, s'il en est, se scinde-t-elle en sous-classes ?

L'esclavage apparaît aussi comme étant toujours associé à d'autres rapports de production, de telle sorte que, ne constituant pas l'unique, ni même nécessairement le rapport de production dominant, si l'esclave se définit par le rapport esclavagiste, la classe dominante ne se définit pas strictement par rapport à celui-ci. E. Terray, P. Bonte, J.-P. Olivier de Sardan apportent ici des éléments essentiels. Pourtant, lorsque le rapport esclavagiste, même lorsqu'il n'occupe qu'une place subordonnée, se dénoue, la société tout entière peut en être affectée, comme le montre le cas des Kel Ahaggar (A. Bourgeot).

Loin de révéler pourtant l'incapacité du matérialisme dialectique à analyser scientifiquement l'esclavage, cette interrogation conduit au contraire à exiger, pour son application à des sociétés non capitalistes, — qualitativement différentes —, la recherche de concepts

adéquats et l'élaboration d'une théorie des pratiques sociales qu'il nous est donné d'observer. Elle conduit donc à rejeter le placage protomarxiste de modes de production préfabriqués, sommairement empruntés à quelques écrits ou remarques de Marx ou d'Engels.

Les études contenues dans cet ouvrage apportent à cet égard une contribution positive et riche dans de nombreux domaines qu'il n'est pas possible de résumer dans cette introduction. En premier lieu, elles permettent de dégager quelques concepts, surtout descriptifs, susceptibles de dissiper des confusions qui jusqu'à présent entravent l'analyse et d'ouvrir de nouvelles perspectives de recherche. Ces concepts procèdent de l'appréhension première de la réduction en esclavage comme un processus *dont les phases successives doivent être distinguées (cf. J. Bazin, E. Terray).*

Par l'arrachement à son milieu social d'origine, l'individu est d'abord un « capturé » *et le demeure tout le temps que son insertion dans la société esclavagiste n'est pas accomplie. Étant extrait de son milieu d'origine par la violence, le capturé est* désocialisé *par la rupture brutale des relations qui caractérisent la personne sociale : rapports de filiation, de conjugalité, de paternité, etc. Cette désocialisation se traduit donc dans le milieu d'accueil par une dépersonnalisation, encore accentuée lorsque le capturé a été vendu en tant que marchandise, procès par lequel il se trouve de surcroît réifié. La désocialisation et la dépersonnalisation sont à l'origine de l'*état *d'esclave, état strictement négatif et distinct en cela du* statut[16] *dont jouit l'homme libre, l'ingénu. En raison de cet* état, *le capturé est totalement disponible économiquement et socialement. Économiquement, il peut être affecté à n'importe quelle tâche ou fonction, selon les besoins de la classe dominante. Socialement, un seul lien lui sera autorisé, celui qui l'attache unilatéralement à un maître. C'est ce lien univoque qui lui interdit d'être une personne publique, de relever des institutions et du droit « civil », à la différence des cadets dépendants ou des gagés, par exemple, qui ne perdent jamais la faculté de recourir aux arbitrages des familles ou des autorités politiques*[17].

C'est par cette double insertion économique et sociale que le capturé devient esclave à proprement parler, et acquiert une condition *qui*

---

16. Par *statut*, j'entends les prérogatives sociales acquises à un individu par la naissance (ou son équivalent, l'adoption), et perdues par la mort (ou son équivalent, la capture ou la déchéance). Le « status » de Max Weber n'entre pas dans cette définition.

17. Cette distinction de « droit » n'est cependant pas absolue, dans la mesure où, avec l'apparition de l'État et des religions universalistes, l'esclave en vient à relever, pour une part, d'autorités extérieures à celle du maître.

peut être aussi variée que les fonctions qui lui sont confiées, sans que pour autant son état *ne se transforme. Le changement d'état procède non de la fonction, ni non plus d'un « droit » qu'acquerraient les esclaves à l'ancienneté, mais toujours de l'arbitraire du maître*[18].

*La distinction entre le capturé, individu désocialisé et disponible, éventuellement réduit à l'état d'objet par la vente, et l'esclave, dépersonnalisé mais inséré dans les rapports économiques et sociaux de la société d'accueil, explique en particulier la différence de traitement dont jouissent les uns et les autres. Bazin a raison de montrer que les sévices dont souffrent les capturés lorsqu'ils sont vendus comme marchandise se rapportent à un moment du processus de réduction en esclavage. Ce traitement contraste souvent avec celui dont sont l'objet les esclaves, lorsqu'ils sont introduits dans la société d'accueil, pour des raisons explicables par la nature des rapports dans lesquels ils se situent alors. La distinction entre état et condition explique aussi l'importance accordée au droit, à la coutume, à l'idéologie dans la représentation que les sociétés concernées se font de l'esclave. Car l'*état *de l'esclave ne résulte jamais d'un processus interne de différenciation sociale. Il est acquis par un acte brutal, mais advenant en dehors des limites de la société d'accueil. Le capturé apparaît donc toujours comme frappé d'une tare originelle et indélébile qui pèsera sans fin sur son destin. C'est, remarque Izard, un « mort social ». Il ne sera jamais, comme tel, ressuscité, car malgré quelques simulacres, par ailleurs fort instructifs, de renaissance fictive (C. Perrot), l'esclave restera toujours un « non-né »*[19].

*Enfin, cette distinction permet d'orienter la recherche vers les circonstances historiques objectives affectant l'*état *de l'esclave au niveau de la société globale, et non plus seulement sa* condition *au niveau des rapports entre maitres et esclaves.*

C'est cette préoccupation, présente dans toutes les contributions, qui a conduit les auteurs à traiter de l'esclavage en le renvoyant étroitement à l'histoire et aux structures de la société dans laquelle il se manifeste.

Deux grands chapitres transparaissent ainsi à travers ce livre : l'un consacré aux rapports de la société esclavagiste avec l'extérieur, l'autre à l'articulation de la relation esclavagiste avec l'ensemble des rapports sociaux qui régissent le système social — ces deux chapitres n'étant jamais dissociés, puisque l'esclavage, qui trouve en

---

18. Il y a désaccord sur ce point avec plusieurs auteurs, qui estiment que la situation des esclaves s'améliore *de droit*, à chaque génération.

19. On consultera ici les très remarquables analyses de E. Benveniste, 1969, sur la liberté, la servitude et la notion d'étranger.

définitive toujours sa source et sa finalité à l'extérieur, ne se réalise que par son insertion à l'intérieur du système social.

Ce sont les rapports internes qui attirent d'abord l'attention. L'esclavage contribue à révéler la société à elle-même, car l'esclave, pour exister comme être distinct, contraint les hommes libres à se définir par opposition à lui. Plusieurs voies sont ainsi offertes à un réexamen par le chercheur des rapports sociaux fondamentaux en considérant les mécanismes d'asservissement non pas comme leur étant extérieurs, mais inhérents. En d'autres termes, il n'est pas possible de considérer l'esclavage comme un sous-système social, juxtaposé à une société demeurant, autrement, identique à elle-même.

On découvrira ainsi, à la fois, l'intimité et la complexité des rapports entre esclavage et parenté, esclavage et pouvoir, esclavage et organisation militaire.

Quel que soit le niveau auquel l'esclave s'insère, comme producteur ou comme intime du souverain, sa relation se définit toujours par référence implicite ou explicite à la parenté. Tantôt elle contribue à l'asservissement idéologique, comme chez les Anyi ; tantôt, au Yatenga, à Ségou, le rapport esclavagiste tend à se substituer à la parenté ; tantôt, chez les Samo, les Kukuya, elle est au contraire l'obstacle à son développement. En révélant plus clairement les mécanismes de la subordination, l'esclavage apparaît à Augé comme « la manifestation de la logique de la parenté », tout en dévoilant aussi la fonction idéologique de celle-ci.

L'imbrication des rapports serviles et francs se propage si loin dans la société qu'elle atteint jusqu'au pouvoir. Si « le pouvoir de l'esclave du pouvoir » semble aberrant en termes d'une stricte hiérarchie, il a, lui aussi, sa logique, manifeste dans les contributions de Piault, Olivier de Sardan, Izard, Bazin ou Bonnafé[20]*. C'est à ce niveau, parce qu'il se situe au point le plus critique du système social, et là où la distinction entre hommes libres et asservis devient la plus subtile, que nous sommes invités à rechercher quelques-uns des critères décisifs d'existence et d'identification de l'esclavage. Enfin, en ce qui concerne la société guerrière vouée à « la production » d'esclaves, on ne peut que renvoyer à l'examen approfondi et riche que fait Bazin de la servitude généralisée mais inégalitaire du royaume de Ségou, que l'on opposera au cas non moins remarquable des Tyokossi (D. Rey-Hulman) et aux analyses de Terray sur l'impact social et politique de la guerre et du commerce chez les Abron.*

---

20. Également dans l'exposé de C. Tardits.

La nature des structures d'accueil est-elle pour autant déterminante ? On observe, par exemple, que les différences entre les formes d'esclavage pratiquées en savane ou en régions forestières, semblent coïncider avec les aires d'extension du patrilignage et du matrilignage. Mais, outre que cette coïncidence n'est pas absolue, ces deux formes d'esclavage recouvrent, comme nous l'avons vu et plus étroitement encore, deux régions économiques différentes : l'une est une zone marchande liée à l'économie maghrébine et saharienne ; l'autre, primitivement éloignée de ces échanges, ne s'ouvre que tardivement à la traite européenne. La première, brassée par les guerres de conquête, est pénétrée par les marchands islamisés ; l'autre conserve ses particularismes ethniques et religieux.

L'organisation interne renvoie donc nécessairement au contexte social et historique dans lequel se situe la société et à la nature des relations qu'elle entretient avec l'extérieur. Ces relations étant essentiellement de deux ordres, la guerre et le commerce (que l'esclavage rend inséparables), la circulation des esclaves entre sociétés pillées, pillardes et acheteuses constitue un ensemble qui représente la véritable dimension économique de l'esclavage. Ici encore, la dimension monographique est trop étroite. Elle doit s'ouvrir sur l'histoire économique et sociale à l'échelle régionale. Car c'est dans cette triple relation que se pose le problème majeur de la reproduction esclavagiste.

C'est sur ce problème de la reproduction que débouche la presque totalité des communications : comment l'esclave se reproduit-il, comment se reproduisent les rapports de domination esclavagiste ? Reproduction « biologique » par croît naturel ; reproduction guerrière par la capture continue de nouveaux esclaves ; reproduction marchande par l'achat sur le marché, tels seraient les trois modes concevables. Or des trois, le premier semble, quelles que soient les sociétés, toujours négatif. Terray, qui en fait la constatation chez les Abron, s'interroge sur les raisons pour lesquelles les maîtres acceptent d'agir délibérément à leur désavantage en laissant les descendants d'esclaves s'incorporer à la société des hommes libres plutôt que de bénéficier du croît naturel d'une population maintenue dans l'asservissement. Il en voit la raison dans la crainte qu'auraient les Abron d'être submergés par les esclaves ou d'être victimes de leur révolte.

On voit mal pourtant — si cette attitude n'est pas l'objet d'une décision centrale s'appliquant coercitivement à tous — comment l'intérêt particulier de chaque maître, qui serait d'avoir beaucoup d'esclaves, ne joue pas contre l'intérêt général. D'autre part, le danger de révolte — qui existe certes et dont Baldé nous signale des

cas — semble avoir été presque partout largement contenu par une remarquable manipulation idéologique dont traitent, entre autres, Olivier de Sardan, Balde, Terray, Claude Perrot. Enfin, la perspective de révoltes n'a pas empêché les populations de la savane de pratiquer une politique différente de celle des Abron, l'état d'esclave se transmettant chez elles indéfiniment, sans que cesse pour autant le recrutement par la capture ou l'achat et sans que la proportion d'esclaves ait suscité des troubles graves.

En vérité, le problème se pose autrement.

Une analyse des différents modes d'exploitation ou d'utilisation de l'esclave, producteur ou non, montre, étant donné le niveau des forces productives et les moyens de domination dont dispose la classe des maîtres, que celle-ci ne peut laisser l'esclave se reproduire librement. Le contrôle de la reproduction physique de l'esclave est la condition de son exploitation comme de son asservissement. *Ce contrôle s'exerce avec des variantes et plus ou moins de contraintes selon les sociétés et les fonctions confiées à l'esclave, mais il est toujours présent.*

C'est donc en s'engageant dans la voie d'une théorie des rapports de reproduction que le matérialisme historique regagne ici sa pertinence. Une entreprise et une démonstration que rendent possibles aujourd'hui les matériaux connus sur l'esclavage et la réflexion neuve que représente l'apport théorique dû aux auteurs de cet ouvrage.

Claude MEILLASSOUX

Paris, octobre 1973

AL-OMARI. — Masalik el-Absar (Trad. et annoté par GAUDEFROY-DEMOMBYNES), Paris, P. Geuthner, 1927.

BATTUTA Ibn (1854/1968). — *Voyage d'Ibn Battuta* (Trad. C. DEFREMERY) et B. R. SANGUINETTI, préface et note de V. MONTEIL). Anthropos, Paris, rééd., éd. 1854, 4 vol.

BENVÉNISTE E. (1969). — *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éd. de Minuit, Paris, 2 vol.

BOUCHE D. (1968). — *Les villages de liberté en Afrique noire française*, Mouton, Paris, 281 p.

BOUTILLIER J.-L. (1968). — « Les Captifs en A.O.F. (1903-1905) », *Bull. IFAN*, 30 (B), 2, avril, 513-535.

DIOP Cheikh Anta (1960). — *L'Afrique noire pré-coloniale*, Présence Africaine, Paris, 220 p.

DIOP Majhemout (1971-72). — *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest.* 1. *Le Mali* ; 2. *Le Sénégal*, Maspero, Paris.

ES-SA'DI A. (1913/1964). — *Tarikh Es-Soudan*, Paris, Leroux, 540 p., rééd. Adrien-Maisonneuve (1964).

FINLEY M. I. (1960). — *Slavery in Classical Antiquity* — Heffer, Cambridge, 236 p.

FISHER A. G. B. & FISHER H. J. (1970). — *Slavery and Muslim Society in Africa*, C. Hurst & C°, London, 182 p.

GENOVESE E. D. (1968). — *Economie politique de l'esclavage*, Maspero, Paris, 263 p.

KATI Mahmoud (1913/1964). — *Tarikh-el-Fettach* (Trad. O. HOUDAS, M. DELAFOSSE) ; Paris, E. Leroux, 363 p., index, carte. Rééd., Adrien-Maisonneuve (1964).

KERSAINT-GILLY F. de (1924). — « Essai sur l'évolution de l'esclavage en Afrique occidentale française. Son dernier stade au Soudan français », *Bull. Com. Et. Hist. Scient. A.O.F.*, 9, 469-478.

MONTRAT, M. (1935). — « Notes sur les Malinké du SANKARAN ». *Outre-Mer*, VII, 107-127.

N'DAYE B. (1970). — *Les Castes au Mali*, Éditions Populaires, Bamako, 127 p.

SIDIBE M. (1935). — « Tableau de la vie indigène au Soudan, dans la boucle du Niger (du XVIII^e à nos jours) ». *L'Educ. Afric.* 24, 83 : 3-26.

VIDAL-NAQUET P. (1965). — « Économie et société dans la Grèce ancienne : l'œuvre de Moses I. Finley », *Archives Européennes de Sociologie*, VI (1965), 111-148.

VIDAL-NAQUET P. (1967). — « Les esclaves grecs étaient-ils une classe ? » *Raison Présente*, 6, 1967 : 103-112.

WILLIAMS E. (1944). — *Capitalism and Slavery*, Capricorn Books, N. Y. 285 p.

Edmond Bernus*

Suzanne Bernus**

L'évolution de la condition servile chez les Touaregs sahéliens

Parler de l'esclavage dans les sociétés paysannes, c'est souvent se livrer à une tentative de reconstitution historique, à partir de survivances qui peuvent être diversement interprétées. Dans certaines sociétés pastorales, en particulier chez les Touaregs, l'esclavage est un phénomène sinon actuel, du moins si récent et encore si présent qu'on peut l'étudier *in situ*.

Une première approche de la société touarègue fait apparaître immédiatement deux strates distinctes, celle des hommes libres (*ilellan*, sing. *elelli*) et celle des esclaves (*iklan*, sing. *akli*)[1], que les sédentaires appellent du terme générique de *buzu* en zone hawsaphone et *bella* en pays songhay. Cette distinction aujourd'hui n'existe plus légalement, puisque l'esclavage est partout aboli ; cependant certains *iklan* restent encore au service de leurs maîtres, participent aux travaux d'entretien des troupeaux et aux tâches domestiques, n'ayant ni la possibilité, ni parfois le désir, de

* O.R.S.T.O.M.
** C.N.R.S.

1. La transcription adoptée, très simplifiée, obéit aux quelques règles suivantes :

U : *ou*, comme dans lourd.
W : comme dans l'anglais *water*.
G : toujours dur, comme dans *gâteau*.
S : toujours sifflant, même entre deux voyelles.
SH : comme dans *chat*.
ə : *e* muet.

Et pour les sons qui n'ont pas d'équivalent en français :

KH : comme dans l'allemand *Achtung*.
GH : *r* guttural.
Q : occlusive vélaire.

chercher à travailler pour leur propre compte, à vivre de façon autonome. Tout citoyen est un homme libre, et en ce sens, l'*akli* est un captif volontaire, que personne ne peut retenir auprès d'un maître quelconque. La société touarègue, en pleine mutation, montre les captifs à la recherche de nouvelles voies, qu'ils cessent toutes relations avec leurs maîtres, qu'ils cherchent à se libérer partiellement de leur tutelle, ou encore qu'ils acceptent le maintien provisoire de la situation antérieure.

1. Les esclaves et la société touarègue

La société traditionnelle était basée sur la prépondérance d'une aristocratie guerrière (pl. *imajeghən*, sing. *amajegh*), détentrice de tous les pouvoirs. Dans le cadre de confédérations politiques, le pouvoir du chef, *amenokal*, est matérialisé par l'*ettebel* (ou *tobol*), le tambour de guerre. Autour de chaque noyau de l'aristocratie sont groupés des dépendants, tributaires (*imghad*) ou religieux (*ineslemen*).

Les principaux groupes touaregs sont bien connus, et nous ne ferons qu'un bref rappel de leur implantation géographique.

— les Kel Ajjer des confins algéro-libyens ;

— les Kel Ahaggar dans le massif montagneux du Sahara central[2] ;

— les Kel Aïr dont les tribus se dispersent à l'intérieur du massif de l'Aïr, ainsi que dans les plaines et plateaux méridionaux et occidentaux, avec les groupes principaux des Kel Owey, des Kel Tamat, Kel Fadey et Kel Ferwan ;

— les Kel Adragh, appelés souvent Ifoghas, du nom des montagnes auprès desquelles ils nomadisent ;

— les Touaregs de la région de Tombouctou, dont les groupes les plus importants et les plus connus sont les Kel Tademekket et les Tingeregif ;

— les Touaregs de l'intérieur de la Boucle du Niger ;

— les Iullemmeden, avec deux confédérations distinctes, les Kel Attaram à l'ouest, et les Kel Dinnik à l'est ;

— les Kel Gress du Niger méridional[3].

En proportion variable, selon les circonstances historiques particulières à chaque groupe, on retrouve dans chacune des confédérations une société touarègue au complet, avec des tribus appartenant à tous les niveaux de la hiérarchie sociale. Mais ces

2. Voir Bourgeot, ci-dessous, p. 77 et s.
3. Voir Bonte, ci-dessous, p. 49 et s.

confédérations sont d'importance numérique très inégale, et la part des différentes catégories sociales varie considérablement de l'une à l'autre : par exemple, dans l'Ahaggar, les *imghad* constituent de nombreuses tribus aux côtés d'une poignée d'*imajeghən*, alors qu'ils sont relativement rares chez les Iullemmeden, et quasi absents chez les Kel Gress. Les tribus religieuses (*ineslemen*), peu nombreuses dans l'Ahaggar et chez les Kel Gress, abondent chez les Iullemmeden, et en particulier chez les Kel Dinnik. Cependant toutes ces catégories appartiennent aux hommes libres (*ilellan*) et possédaient ou ont encore à leur service des hommes et des femmes relevant du monde servile, des *iklan*. La proportion d'*iklan* dans l'ensemble de la société touarègue varie du nord au sud. C'est en effet dans la zone soudanaise, qui fut la limite méridionale de l'expansion des berbérophones au cours de l'histoire, que les Touaregs ont trouvé leur principal réservoir de main-d'œuvre ; au cours des guerres, ils ont razzié les paysans besogneux qui se trouvaient sans défense contre leurs rapides coups de main, et qu'ils arrachaient à leurs terres, emmenaient avec eux pour les garder ou les distribuer à leurs dépendants. Ceux qui s'installaient dans les zones cultivées asservissaient une partie des populations autochtones, qui désormais devaient cultiver le sol au profit de ces nouveaux venus. C'est pourquoi la proportion de serfs noirs de toutes origines augmente au fur et à mesure que l'on s'avance vers le sud. De 10 à 20 % dans la zone présaharienne septentrionale, elle peut atteindre, vers la zone soudanienne, de 70 à 90 % du total de la population « touarègue ».

La distinction fondamentale entre captifs et hommes libres semble, au premier abord, répondre à un critère de couleur de peau : les captifs sont noirs et les hommes libres sont blancs. Nicolas[4] associe le terme d'*iklan* à la racine *k.l*, être noir, mais cette étymologie est loin d'être admise par de nombreux auteurs. Foucauld, dans son Dictionnaire[5], donne comme définition d'*akli* : « Esclave (de couleur et de race quelconques) // ne signifie pas « nègre » ; signifie « esclave » (de n'importe quelle couleur). » Et il donne comme exemple : « J'ai deux esclaves, une noire et une blanche. » Clauzel abonde dans ce sens : « Il faut immédiatement ajouter que ce nom recouvre une situation juridique, non une race. Un *akli* pourrait très bien être un blanc[6]. » Le fait que les esclaves aient été surtout d'origine soudanaise

4. F. Nicolas, 1950, p. 189.
5. Ch. de Foucauld, 1952, t. II, p. 787.
6. J. Clauzel, 1962, p. 143.

a trop souvent fait établir un rapport abusif entre statut social et apparence physique. Le récit qui va suivre en est un témoignage.

Un des plus glorieux guerriers des Iullemmeden Kel Dinnik, Fellan, était noir de peau. De ce fait, il fut razzié, au cours de son enfance, par les Kel Attaram qui l'avaient pris pour un jeune captif. Il fut mis au service d'un homme qui lui donnait son cheval à soigner, à nourrir, à entraver. Mais les femmes qui l'entendaient chanter en brousse commençaient à se poser des questions à son sujet. Au cours d'une séance où l'on jouait du violon (*amzad*), il se mit même à chanter des poèmes guerriers. La femme de son maître, sans le maltraiter, ne lui donnait pour toute nourriture que de la « boule » (*aghajera*) sans lait, c'est-à-dire un aliment amputé de son élément essentiel.

Quand il fut devenu grand, les Kel Aïr vinrent un jour surprendre le campement de son maître : celui-ci lui demanda de seller son cheval, pendant qu'il entrait dans sa tente pour y prendre ses talismans. Mais avant qu'il n'en soit ressorti, Fellan était monté en selle, en prenant sabre, lance et bouclier, et se dirigeait déjà sur les ennemis. Ceux-ci lui lancèrent des javelots qui se fichèrent dans son bouclier. Alors Fellan revint à la tente, et fit tomber les lances et les javelots aux pieds de la femme de son maître, en lui disant : « Voilà mes remerciements pour la "boule" *tizəmil* » (c'est-à-dire pour la mauvaise nourriture que tu m'as donnée). Stupéfait par un tel comportement, qui n'est certes pas celui d'un captif, son maître lui demanda alors qui il était vraiment. C'est alors que Fellan dévoila son origine : « Je suis le petit-fils de Tunfazazan, né de Tejawaq, parmi les Izeriadan[7]. » Ses maîtres lui donnèrent alors de beaux habits, une épée, une lance et une chamelle, et le laissèrent retourner chez lui.

Ainsi la couleur de la peau n'est qu'une apparence, c'est le statut social qui fait le guerrier noble ; c'est par son héritage culturel, ses chants, ses poésies, sa valeur guerrière, que la qualité d'*amajegh* de Fellan a pu être décelée au-delà des caractéristiques physiques trompeuses.

Ce récit montre donc que, s'il y a des différences entre le répertoire et les thèmes chantés par les suzerains et les captifs, s'il existe des différences de comportement (la bravoure étant la qualité essentielle qui marque le guerrier), captifs et maîtres sont imprégnés d'une même culture, parlent le même langage. Tous

7. Tribu noble, aujourd'hui disparue, des Iullemmeden Kel Dinnik.

appartiennent au même ensemble linguistique et culturel, celui des Kel Tamasheq.

A la différence de ce qui se passe dans certaines sociétés rurales, aucune politique de fusion n'a jamais été pratiquée, mais seulement une politique systématique d'assimilation culturelle ; en deux ou trois générations, celle-ci était accomplie. Les petites filles sont prises par les familles libres pour s'occuper des tâches domestiques, les petits garçons sont initiés aux techniques pastorales : intégrés à la vie familiale de leurs maîtres, séparés de leurs parents, ils apprennent rapidement la *tamasheq* et acquièrent tous les usages de la société qui les a pris.

Les *iklan* sont ainsi devenus partie intégrante de la société touarègue, où ils jouent un rôle économique prépondérant, mais ils ne se mélangent que très rarement à la classe des hommes libres. Ils se disent eux-mêmes Kel Tamasheq, et ont conscience de faire partie de cette société dont ils forment l'un des éléments moteurs essentiel.

L'origine des *iklan* est difficile à établir : peut-être existe-t-il un fond de population noire autochtone sahélo-saharienne, auquel sont venus s'adjoindre les Soudanais razziés, mais l'enquête montre que presque tous les *iklan* ont perdu tout souvenir de leur origine.

On peut cependant affirmer que la majorité des captifs proviennent des guerres ; si certains ont été achetés sur des marchés ou auprès d'autres nomades, c'est la guerre néanmoins qui a provoqué leur vente ou leur redistribution. Après un combat heureux, toutes les prises en hommes et en animaux étaient rassemblées auprès de l'*amenokal*, qui les répartissait auprès de ses dépendants : les guerriers (*imajeghən* et *imghad*) recevaient leur lot pour prix de leur courage ; les religieux (*ineslemen*) étaient récompensés pour l'efficacité de leurs amulettes, et leur grande richesse en main-d'œuvre servile a pour origine cette aide indirecte apportée aux combattants ; les forgerons eux-mêmes (*inadan*) recevaient parfois des captifs pour les remercier de la qualité des armes fournies aux guerriers, et aujourd'hui encore on rencontre des descendants de captifs chez les forgerons de l'amenokal.

Les hommes libres (*imajeghən* ou *imghad*), d'une façon générale, n'étaient pas réduits en esclavage[8]. Il est pourtant arrivé, en

8. Du moins les Kel Tamasheq. Ce n'était pas le cas pour les autres ethnies conquises, Songhay, Gurmance, Mossi, Hawsa, etc.

certaines occasions, que des *ilellan* soient fait prisonniers et soient emmenés en captivité par leurs vainqueurs, mais ils n'étaient jamais vendus : on leur confiait des animaux à garder, et par des mariages avec des femmes appartenant à des tribus voisines, ils avaient peu à peu la possibilité d'acquérir une nouvelle identité, une nouvelle existence. Mais ils ne pouvaient pas épouser une fille appartenant à la tribu des vainqueurs, ce qui aurait été considéré comme « honteux » pour les deux parties. Ils demeuraient ensuite dans l'orbite politique de l'*ettebel* qui les avait conquis. C'est pourquoi on trouve parfois des tribus portant le même nom et rattachées à des confédérations distinctes : c'est le cas par exemple des Itagan, des Kel Fadey, apparentés aux Kel Tabeykort (Iullemmeden Kel Attaram), et rattachés aux Kel Fadey à la suite d'une défaite subie dans la région de Menaka.

Pour satisfaire ses besoins personnels ou ceux de la confédération, l'amenokal pouvait mettre en vente une partie des esclaves razziés. De même, après la répartition du butin, les nouveaux propriétaires étaient libres d'en disposer à leur gré, de les garder pour augmenter leur main-d'œuvre, ou de les vendre dans le but de grossir leurs troupeaux, de constituer une dot (*taggalt*) ou pour toute autre raison.

Le prix des esclaves, discuté entre vendeurs et acquéreurs, variait selon le jeu de l'offre et de la demande, selon l'état et la force physique des *iklan* présentés et selon le sexe. Les femmes se vendaient toujours plus cher que les hommes, en tant que reproductrices. Leur prix pouvait aller de cinq à dix chameaux ; or, on sait que le chameau est l'animal le plus précieux, et que le prix d'une monture bien dressée pouvait atteindre celui de dix vaches.

La vente des esclaves, de pratique courante, était cependant réservée aux *iklan* capturés de fraîche date, car les esclaves domestiques, reçus en héritage, ne pouvaient faire l'objet de commerce. C'est la guerre seule, avec la rupture des liens entre maîtres et serviteurs, qui permettait cette mise sur les marchés. Après une génération, intégrés dans une nouvelle famille, les esclaves ne devaient plus être vendus.

Pour les Iullemmeden de l'Est, qui vivaient avant l'époque coloniale pendant la plus grande partie de l'année aux environs de Tahoua, les marchés d'esclaves se trouvaient aux frontières de l'Ader, à la limite de la zone nomade et sédentaire, ou au Nord, à Agadez, marché fréquenté par les caravanes en contact avec les deux rives du Sahara.

Si un esclave capturé pouvait être vendu au marché, il pouvait également, dans certaines circonstances, changer de maître : il servait éventuellement de monnaie d'échange pour toutes les transactions entre nomades, même au sein d'une tribu ou d'une famille. De même, pour réparer un préjudice causé par son captif à un homme libre, dans sa personne ou dans ses biens, un maître pouvait être amené à céder le coupable au plaignant. Certains auteurs ont même signalé ce fait comme une façon délibérée qu'avaient certains captifs de changer de maître pour s'en choisir un plus conforme à leur goût[9], mais nous n'avons pu trouver d'exemple manifeste de cette pratique au cours de nos recherches.

Il existe plusieurs degrés dans la condition servile, et il faut distinguer les captifs domestiques, vivant en symbiose dans le campement de leurs maîtres, de ceux installés en zone sédentaire, et travaillant au profit d'un maître. Ces *iklan*, *bella* ou *buzu*, formaient des campements dispersés sur des champs. Surplus de main-d'œuvre servile, dont les nomades pouvaient se passer, ils constituaient en quelque sorte l'« antenne agricole » des pasteurs. Ils manifestaient également, vis-à-vis des populations sédentaires au milieu desquelles ils s'inséraient, la main-mise politique et économique des Touaregs sur des territoires conquis par la force, mais qui n'étaient pas toujours effectivement contrôlés ni administrés.

Ces captifs pouvaient autrefois être rappelés à tous moments auprès de leurs maîtres, mais souvent ces derniers se contentaient d'utiliser les services de leurs jeunes enfants pour les tâches domestiques (*tashkut*, jeune servante) ou les travaux pastoraux (*ashku*, jeune captif). Mais du fait de leur éloignement, ils devaient subvenir à leur propre subsistance, contrairement aux *iklan* restés dans les campements nomades, et se contentaient de fournir une partie de leur récolte de mil, en général un sac de cuir contenant de 80 à 100 kg de grain. Ils gardaient aussi parfois une partie des troupeaux et ils disposaient dans ce cas des sous-produits de l'élevage, lait, beurre ou fromage. Mais s'ils restaient juridiquement propriété de leurs maîtres, leur insertion en zone sédentaire leur permettait de prendre un peu de recul, et ils furent les premiers à se rendre indépendants, encouragés par l'administration coloniale à se constituer en tribus ou villages autonomes, dans le cadre de la politique dite des « Touaregs noirs »[10]. Bien

9. Nicolas, 1950, p. 190 ; Nicolaisen, 1963, p. 441.
10. Clauzel, 1962, p. 201.

entendu, de nombreuses contestations éclatèrent au sujet des troupeaux qui leur avaient été confiés et qui ne leur appartenaient pas. Ce sont tous ces *iklan* cultivateurs qui aujourd'hui, comme on le verra plus loin, forment une frange pionnière, pratiquant une économie agro-pastorale originale, adaptée à ces zones marginales.

Au-delà des *iklan* proprements dits, on distingue toute une hiérarchie au sein des captifs ou anciens captifs ; beaucoup ne sont plus rattachés au monde servile que par le souvenir d'une origine connue.

Divers termes désignent les enfants issus d'unions d'un homme et d'une femme de condition différente : *abogholli* (pl. *ibogholli-tən*), d'après de nombreux auteurs[11] se réfère à un mulâtre, né d'un père libre et d'une mère captive, ou inversement, d'une mère libre et d'un père esclave. *Ereti* (pl. *eretiyən*), « le mélangé », a la même signification. On rencontre dans le monde touareg des tribus dites Ibogholliten, dont l'origine se fonderait sur de telles unions. Ce terme désigne donc aussi bien un individu particulier que tous les membres d'un groupe, alors que celui d'*ereti* est en général exclusivement utilisé à titre individuel. D'après certains informateurs, et contrairement aux citations des auteurs précédents, un *abogholli* serait issu d'une mère noble, alors que l'*ereti* avait une captive pour mère. De telles unions donnent donc naissance à une classe intermédiaire, libre de fait, mais dans une situation de transition.

Chez les Iullemmeden, on désigne sous le nom d'*iklan-n-egef*, « captifs de dune », des groupes d'hommes libres, malgré un nom qui semble se référer à une origine servile, vivant en général au contact de la zone des cultures. Ces *iklan-n-egef* participaient aux guerres, et formaient l'infanterie, aux côtés des guerriers montés. Leurs services sont rapportés dans toutes les guerres du XIX^e^ siècle qui opposèrent les Kel Dinnik aux Kel Gress, Kel Ahaggar, ou Kel Attaram. A la bataille d'Izerwan, ils attaquèrent les Kel Ahaggar pourvus de fusils, avant que les cavaliers ne donnent la charge. Si dans les guerres entre Touaregs, les esclaves, hommes, femmes et enfants étaient razziés avec le bétail, il n'en était pas de même des *iklan-n-egef* qui, comme les hommes libres, ne pouvaient être emmenés en captivité. Des récits historiques citent des cas où les *iklan-n-egef* furent emmenés,

11. FOUCAULD, 1951-52, t. I, p. 103 ; CLAUZEL, 1962, p. 149.

car leurs peaux noires les rendaient peu discernables de simples esclaves ; ainsi les Kel Attaram razzièrent animaux et femmes des *iklan-n-egef* à la bataille de Derkatin, à la fin du XIX^e^ siècle. L'amenokal Musa ag Bodal demanda la restitution de ces femmes. Un refus leur fut opposé, et les Kel Dinnik repassèrent à l'attaque et reprirent femmes et animaux, alors qu'ils ne demandaient auparavant que la seule restitution des femmes indûment capturées[12].

Les *ighawellən* (sing. *eghawel*), catégorie très proche de la précédente, sont très largement représentés chez les Kel Aïr et les Kel Gress. « Dans l'Ahaggar et l'Aïr est parfois utilisé pour désigner les Touaregs noirs, esclaves, affranchis et mulâtres[13]. » « Esclave vivant librement sans être affranchi (esclave qu'on laisse vivre et travailler à sa guise, en toute liberté, mais qui cependant reste esclave, et que ses maîtres peuvent, par conséquent, vendre ou dépouiller de tout ou partie de ce qu'il a[14]. » Pour notre part, les *ighawellən* nous ont toujours été présentés comme des affranchis, mais dont la libération se perdait dans la nuit des temps. Il s'agirait donc de groupes dont les modalités d'affranchissement ont été oubliées, et qui, peut-être, se sont libérés par détachement progressif de leurs liens serviles.

Les *iderfan* (sing. *ederef*) se distinguent des précédents en ce sens que leur libération, que ce soit à titre individuel ou collectif, est clairement établie, dans des circonstances connues : un maître peut par exemple libérer un esclave par un geste de piété, ou en reconnaissance de services rendus. Des groupes serfs peuvent également être libérés collectivement et Nicolas (1950, p. 190) cite le cas des Tamjirt, affranchis à la suite de la bataille d'Izerwan (1898), où ils avaient combattu aux côtés de leurs suzerains Iullemmeden contre les Kel Ahaggar, avec un grand courage et en subissant des pertes sévères.

Les affranchis à titre individuel ne sont pas rares. L'acte de libération que nous livrons ici est récent (1961). Il concerne un *ederef* de la communauté sédentaire d'In Gall, très proche culturellement du monde touareg. Ce document en arabe avait été conservé sans doute plus facilement en milieu sédentaire, aux traditions musulmanes fortement conservées, puisque le maître effectuant cette libération était l'ancien alqali de la ville, appartenant au groupe des Isherifen.

---

12. Bernus, 1970, p. 443-445.
13. Clauzel, 1962, p. 143.
14. Ch. de Foucauld, 1951-52, t. IV, p. 1747.

ACTE DE LIBÉRATION

Louange à Dieu, qui est notre maître à tous. Louange à Dieu qui a fait que la moitié des hommes sont devenus riches, et l'autre moitié pauvre.

C'est Saghid, fils de l'alqali Shibba, qui a libéré son captif nommé Illagamo, fils de Isəlaman, à cause de Dieu et du Prophète, en présence de témoins, Idrissa ben Mohammed, Alqasum ben alqali Shibba, Nasamu dan Takko, Fan dan Agho, François ben Costa, al khaji Suleyman ben Mokhammed, al khaji Asha ben Mokhammed, Alkhuseyni ben Igadan, et son frère Achyi Hamman ben Igadan, au temps de l'alqali Halilu ben Mokhammed Bogunu, le 25e jour du mois de Rabia Attani de l'année 1961. Il lui a donné pour sa libération un palmier qui est à Akalal, qui vient de Alkhuseyni, en présence du témoin l'imam de la mosquée d'In Gall, Mokhammed Ako ben Hamma.

Ceux qui ont fait l'acte sont aussi témoins, Nasamu dan Elkhaji, Khammud ben el Bade et Akhmed ben el Khaji, chef de Tegidda.

Par cet acte, l'*akli* nommé Illagamo fait désormais partie de la catégorie des *iderfan*, et cet affranchissement est consacré par le don d'un dattier.

On voit donc que, si la société touarègue n'a jamais cherché à intégrer les captifs, elle permet en de rares occasions le passage de la frontière entre le monde libre et le monde servile. Mais ce franchissement est contrôlé, et l'accès à la liberté ne permet pas pour autant de s'assimiler aux suzerains, aux vassaux ou aux religieux. Il confine le nouveau promu dans une zone intermédiaire, qui fait foi de sa position nouvelle, tout en faisant constamment référence à l'ancienne.

2. La situation de l'esclavage domestique

L'esclave appartient au maître de sa mère, et les enfants d'un couple serf restent propriété du maître de l'épouse. De ce fait, les mariages entre captifs se nouent souvent au sein d'une même unité résidentielle, c'est-à-dire, en gros, parmi des familles qui ont des habitudes communes de nomadisation. Mais lorsque — et cela arrive — les époux dépendent de maîtres différents, vivant dans des campements éloignés les uns des autres, le couple doit souvent vivre séparé pendant une partie de l'année : si la *taklit*

(fém. d'*akli*) est vouée aux tâches domestiques, son mari ne vient la retrouver que lorsqu'il en a le loisir. Parfois l'*akli* garde un troupeau au début de la saison sèche, près des mares encore pleines, éloigné des grands campements ; sa femme vient alors le rejoindre pendant cette période de solitude, si elle obtient l'accord de son maître. Dans d'autres cas, les époux possèdent des résidences séparées en saison sèche et se réunissent au cours de la nomadisation d'hivernage. Tout dépend du bon vouloir des maîtres, de leurs disponibilités respectives en main-d'œuvre, mais la femme, astreinte aux besognes domestiques, est là moins mobile, la plus rivée au campement de ses maîtres. C'est pourquoi un proverbe dit :

Wa ylən taklit / / a ilən akli
Celui possède captive possède captif

Wa ylən tast / / a ilən azgər
Celui possède vache possède bœuf.

Ce proverbe établit un parallèle entre animaux et captifs ; mais le terme mis en regard de *taklit* est la vache, alors que le symétrique d'*akli* est *azgər*, qui signifie non pas le taureau mais la bête de somme. La captive est la génitrice qui donne des enfants qui appartiennent au maître, quel que soit l'époux, alors que pour l'*akli* l'accent est mis non sur le géniteur mais sur le travailleur : la notion de main-d'œuvre prime même celle de procréation.

Car le captif est lié aux tâches pastorales ou agricoles, et certaines expressions imagées font référence à ce labeur servile : la hernie est appelée *tuwurna-n-iklan*, la maladie des captifs, ce qui rappelle qu'elle frappe surtout ceux qui sont soumis aux efforts les plus violents.

On désigne également sous le nom de *tuwurna-n-tiklatin* les maladies spécifiquement féminines, dont la désignation précise heurterait la pudeur, et que l'on ne saurait prononcer devant toute personne à qui l'on doit le respect.

Dans ces deux cas, les *iklan* servent de substituts à leurs maîtres, qui leur font endosser des maladies dont on ne peut parler en public que par périphrases.

Tout *akli* vit sous la dépendance d'un maître précis, et travaille à son bénéfice à longueur d'année. Propriété individuelle, le captif ne doit obéissance qu'à son patron, comme l'indique bien cette devinette :

« *Meslen, meslen, / / ofogotum - n - imijer*
Devinez, devinez // le tronc mort des campements abandonnés
Ma imos ?
Qu'est-ce que c'est ?
— *Akli wur-t-ille / a-tu- təgharəgh / /*
le captif qui n'est pas à toi, / tu vas l'appeler / /
Isitəngamak
Il fait semblant de ne pas entendre.

Dans une famille étendue, chaque enfant, à son mariage, reçoit un jeune captif : les femmes, une petite fille (*tashkut*) qui vaque aux soins du ménage, va chercher l'eau ; les hommes, un garçon (*ashku*) qui garde les moutons et les chèvres, fait la traite, attache les chamelons par la patte, le soir, auprès des tentes. On assiste ainsi à un éclatement parallèle de la famille des maîtres et des serviteurs, avec pour ces derniers une séparation au sein du ménage même, lorsque parents et enfants sont au service de deux générations différentes. Si une jeune femme va résider dans le campement de son mari, elle est suivie par la jeune *tashkut* mise à son service par ses parents.

Nous en trouvons un bel exemple dans la famille du chef d'une tribu d'*imghad* : quatre générations de captifs, soit vingt-neuf personnes, associées à quatre générations de maîtres, soit trente-sept personnes. La plus âgée des captives est une femme de plus de 80 ans dont le parler rappelle celui d'une autre confédération, celle des Kel Attaram : on pense qu'elle aurait été razziée avec sa famille à la bataille d'Afarag, près de Menaka, où les Iullemmeden Kel Dinnik vainquirent les Kel Attaram[15].

Les très jeunes enfants touaregs sont portés dans le dos par les *tiklatin* (pl. de *taklit*), qui s'occupent d'eux autant, sinon plus, que leurs mères. Les enfants serfs et libres jouent ensemble dès leur plus jeune âge, mais assez rapidement les premiers sont astreints à des tâches domestiques ou pastorales, alors que les seconds peuvent encore longtemps jouer, cueillir des baies, ou chasser. Les enfants libres, si leurs parents disposent encore de captifs, n'apportent qu'un concours minime aux activités du campement.

Les *iklan*, de ce fait, disposent de moins de temps pour s'instruire et, dans les tribus religieuses, passent pour ignares de

15. Bernus, 1974.

l'écriture arabe et des textes sacrés. N'appelle-t-on pas, par dérision, le papillon *elkətab-n-iklan*, « le coran du captif » ?

Dans ces mêmes tribus religieuses, Kel Eghlal, Ijawanjawaten, Igdalen, les femmes se cachent : elles ne sortent des tentes qu'enroulées dans des nattes qui dissimulent leurs corps aux hommes. Elles ne se déplacent, que ce soit à dos de chameau ou sur un bœuf porteur, qu'à l'abri d'un palanquin. Aucun homme, hormis mari ou frère, ne peut pénétrer sous leur tente. Seuls les *iklan* peuvent le faire, pour chercher du mil ou prendre les écuelles de traite : ils ne sont pas concernés par cet interdit : ils ne sont en aucun cas des partenaires théoriquement possibles.

Les grandes fêtes, fin du Ramadan, Tabaski, donnent lieu à des réjouissances séparées. Le jour même de la fête, après que la nouvelle lune a été aperçue, les hommes libres remplissent les obligations religieuses et festoient avec force bombance, tandis que les *iklan* s'occupent de la préparation des repas de fête, sans négliger pour autant l'entretien des troupeaux.

C'est le lendemain que les captifs se rassemblent sur les puits ou les forages et se livrent à leurs propres réjouissances avec les *iklan* de tous les campements environnants. Ce jour-là, les maîtres mangent peu et mal, car chamelons, veaux et agneaux, mal gardés, ont trop tété, et il ne reste plus assez de lait pour les hommes.

La fête des *iklan* se déroule donc à part : chacun revêt son plus bel habit, donné ou parfois prêté par le maître ou la maîtresse. C'est souvent l'habit même qui a été revêtu la veille par son propriétaire. Les femmes se tressent les cheveux, s'enduisent le visage d'argile rouge. Chaque campement possède un chef de délégation, un homme et une femme, pour se rendre à ce rassemblement. Des concours de beauté s'organisent, semblables à ceux des hommes libres, ainsi que des concours de danse, où excellent les *iklan*, mais où les danses des hommes remplacent les mouvements cadencés des chameaux, au rythme du *tende*[16].

Ce décalage dans la célébration des fêtes permet de n'abandonner les tâches domestiques et pastorales que pour une période très limitée. Dans le cas où la fête dure plusieurs jours, les *iklan* abreuvent les animaux qui arrivent au puits, et les *tiklatin* remplissent les outres et les suspendent sous le ventre des ânes montés par leurs maîtresses venues à l'eau.

La situation de l'esclave domestique, telle qu'elle est ici décrite, et telle qu'elle se rencontre encore actuellement, a cependant

16. Tambour fait d'un mortier recouvert d'une peau.

largement évolué, et on ne peut la comprendre sans la replacer dans le contexte historique du début de ce siècle.

3. L'autorité coloniale et l'esclavage

L'esclavage a posé au colonisateur un problème difficile, devant lequel il n'a cessé d'avoir des attitudes différentes, voire contradictoires. L'action administrative a donc souvent manqué de cohérence et oscillait entre deux positions totalement opposées :

a) d'un côté, le représentant de la République française, héritière de la Révolution et des Droits de l'Homme, ne peut que condamner cette pratique détestable ;

b) d'un autre côté, l'administrateur, souvent militaire, se trouve devant une société à commander, à organiser sur des bases nouvelles : il voit dans le Touareg « blanc » un chef, qui parle avec lui d'égal à égal, et qui possède l'autorité. Abolir l'esclavage, c'est détruire les bases de la société que l'on prétend commander, c'est pulvériser l'autorité et donner des chefferies à des groupes d'esclaves que l'on contrôlera mal. Au lieu d'avoir en face de soi une seule autorité traditionnelle, il faudra traiter avec une poussière de chefs irresponsables, souvent introuvables, car dispersés sur des territoires immenses.

A l'arrivée des colonisateurs, la société touarègue s'est soulevée : elle a d'abord résisté à la conquête par les armes, a été vaincue, puis s'est révoltée en 1917 contre l'autorité établie mais non acceptée. Après cette révolte, l'administration coloniale a cherché à mutiler l'adversaire, à réduire sa force, pour qu'une telle situation ne puisse se reproduire : les tribus serves ont été libérées, les chefferies morcelées, l'*ettebel* a été détruit, le pouvoir politique donné aux religieux, des tribus serves constituées et séparées administrativement de leurs chefs traditionnels et rattachées à d'autres.

Dans ce sens, on trouve dans le rapport du lieutenant Barthe sur les Touaregs du Gurma des précisions intéressantes[17]. Relatant les durs combats qui opposèrent guerriers touaregs et français à la conquête, dès 1896 et lors de la révolte des Iullemmeden de 1916-17, il cite le combat de Tin Abalak où moururent soixante-deux guerriers nobles, et il conclut :

« Il était normal que les Français de ce temps-là aient eu le désir de mettre hors d'état de nuire les nobles ou tout au moins

17. Barthe, 1951.

les blancs Touaregs. On retrouvait ceux-ci dans chaque incident, ils étaient dangereux, de mauvaise foi, difficiles à atteindre, bref, ils étaient un élément de désordre à supprimer. Leur puissance venait de leurs nombreux esclaves, il fallait séparer ceux-ci de leurs maîtres. Après l'effervescence de 1908 par exemple, la tribu *bella* des Ikorchaten fut déclarée indépendante. En 1909, on sépara des Oudalan quatre-vingt-trois familles d'esclaves qu'on installa dans les îles de Bourra. »

F. Nicolas rapporte d'autre part[18] les directives transmises à la région de Gao en 1909 :

« Il faudra faire comprendre aux nobles que les Imrad et les Bella sont des hommes comme eux. [...] Il faudra bientôt leur reconnaître même une partie des troupeaux qu'ils gardent. [...] Il faut faire comprendre aux Imrad et aux Bella qu'ils doivent relever la tête, qu'ils doivent nous soumettre directement leurs réclamations sans rien craindre des nobles, et enfin s'attendre à devenir bientôt possesseurs de troupeaux confiés à leurs soins. Les maraboutiques doivent être enchantés d'émanciper les Imrad et les Bella..., c'est le clergé en somme qui va aider le tiers état contre la noblesse.

Il faut étudier l'attitude de la noblesse quand on y touche [...] et frapper fort au besoin. Il faut détacher les gens des Imajeren, les saigner aux quatre veines, etc. »

Cette position destructrice, qui tend à réduire l'ennemi pour l'amener à composition, constitue la politique officielle de l'administration française après la révolte. A cette intransigeance qui ne vise qu'à diviser pour mieux régner s'oppose la seconde tendance.

Ici, le colonisateur, l'administrateur, le militaire, reconnaît aux *Imajeghən* de l'aristocratie guerrière la qualité de chefs traditionnels, seuls interlocuteurs valables. Dans un sens, cette position s'accompagne d'un certain mépris pour les esclaves, qui ne peuvent, sans danger pour l'administration, accéder à des fonctions de chefferie.

Dans certains conflits entre maîtres et captifs, l'administration n'a pas toujours opté pour une libération systématique (cf. rapport sur le groupement Tingeregedesh, 1947) :

« Il convient d'appuyer les marabouts touaregs qui appliquent une coutume que nous ne pourrons pas imposer en raison de nos principes égalitaires [...]. Comme les marabouts ont eux-mêmes

18. F. Nicolas, 1941.

des Bella, il n'y a pas à craindre une évolution trop rapide, évolution qui provoquerait des désordres sociaux. »

On arrive même dans certains conflits à des replâtrages bâtards, telle la « Convention des Allachaten » (*imghad*) et des Bella de leur tribu, faite à Téra en 1942. Dans cette convention, on maintient expressément les Bella dans leur condition servile, tout en leur permettant de posséder des animaux en propre, « à condition qu'ils s'engagent à suivre et à servir les Allachaten, les hommes comme cultivateurs et bergers, les femmes comme pileuses ». En contrepartie, les maîtres s'engagent à payer l'impôt de leurs Bella, à les vêtir et à ne pas s'approprier, « comme la coutume le leur permet », tout ou partie des animaux laissés par ceux-ci.

C'est évidemment une solution boiteuse, qui ne peut que mécontenter les deux parties : on maintient l'état antérieur, en s'appuyant sur la tradition et la coutume, tout en demandant aux maîtres de ne pas user complètement des droits que leur accorde cette coutume[19].

Certains administrateurs, comme F. Nicolas, allaient beaucoup plus loin et auraient souhaité restaurer l'autorité des *imajeghən*, et il termine son livre sur les Kel Dinnik :

« La race des chefs n'est pas éteinte et une restauration de l'autorité sur les bases anciennes en utilisant ce que les indigènes eux-mêmes respectent n'est pas impossible avec de la prudence et du tact[20]. »

La politique coloniale oscilla entre ces deux extrêmes au gré des événements et de la personnalité des administrateurs en place. D'une façon générale, le statu quo se maintenait, et il fallait une période de crise, une cassure, pour que les disputes latentes viennent au grand jour, et que la scission entre maîtres et captifs soit consommée : mort d'un grand chef dont l'autorité indiscutée n'est pas remplacée, par exemple. Ainsi dans la région de Téra, le chef des Tingeregedech, Ghabiden, imposa son autorité sur une multitude de groupes Bella de 1917 à 1957. A sa mort, ses successeurs ne surent ni ne purent maintenir leurs prétentions sur leurs Bella. Bien plus, ces derniers prétendirent être propriétaires des troupeaux dont le chef décédé leur avait confié la garde depuis des années, et refusèrent de les laisser partager dans l'héritage des biens du chef. Le problème prit un tour si brûlant qu'il devint affaire de l'administration, et bientôt du gouvernement lui-même.

19. E. Bernus, 1963.
20. F. Nicolas, 1950, p. 106.

Les nobles perdirent beaucoup dans cette affaire : leurs droits, leurs redevances, et même leurs biens.

Puis vint l'Indépendance : il n'y eut pas de rupture brutale à cette occasion. Si, dit-on, les départs de captifs s'intensifièrent, il ne semble pas que la nouvelle administration ait pris des mesures brutales pour obliger les captifs à quitter les campements. Une évolution progressive fut préférée pour ne pas mettre en péril les troupeaux, richesse capitale de l'État, qui auraient souffert au premier chef de cette scission.

4. La situation présente

On trouve donc encore des captifs dans les campements ; en général, ce sont les hommes les plus riches et les plus influents qui ont conservé auprès d'eux une masse servile importante ; et les captifs se sentent associés au prestige ou à la richesse de leur maître.

Mais le mouvement de dissociation est depuis longtemps amorcé et se poursuit régulièrement : dans toute contestation entre maîtres et captifs, l'autorité ne peut soutenir les « droits » des premiers. On assiste ainsi à un départ progressif de familles entières qui quittent la zone pastorale pour s'installer plus au sud, sur le front pionnier agricole : elles colonisent ainsi peu à peu ce no man's land, en petits campements assez misérables, vivotant à la fois d'agriculture et de petit élevage. On trouve dans cette zone une nébuleuse de campements familiaux réduits, groupes de paillotes sur les champs, qu'une partie de la famille abandonne périodiquement pour vivre sous la tente et tenir les troupeaux éloignés des champs cultivés. On assiste à une véritable colonisation de toute la partie sud de la zone pastorale par ces agriculteurs-éleveurs, qui occupent peu à peu tout l'espace libre entre les installations villageoises groupées des sédentaires Hawsa ou Songhay.

Ces départs sont souvent progressifs : les jeunes gens quittent le campement familial pour aller travailler comme porteurs sur les marchés urbains ou comme manœuvres sur les routes. Ils reviennent ensuite, mais sont alors attirés par le désir de gagner de l'argent, repartent à nouveau et finissent par ne plus revenir.

Au cours de ces voyages, certains *iklan* abandonnent leurs maîtres et épousent des servantes de campements éloignés : ils vivent donc auprès du maître de leur femme, dont ils deviennent souvent des bergers salariés, et leur ancien maître perd tout droit sur eux. Néanmoins, les registres administratifs de recensements,

encore établis selon la structure ancienne, continuent à inscrire les captifs, même libérés, aux côtés de leurs anciens maîtres, qui doivent souvent faire de longs déplacements pour recouvrer les impôts dont ils sont responsables.

Par exemple, dans une tribu d'*imghad*[21] nous avons relevé huit couples d'*iklan* hétérogènes, c'est-à-dire dont l'un des conjoints venait de l'extérieur. Dans quatre cas, les femmes captives de la tribu avaient épousé des *iklan* ayant quitté leurs maîtres, et qui s'étaient mis au service des propriétaires de leurs épouses dont ils étaient devenus des bergers salariés.

Dans les quatre autres cas, au contraire, c'étaient des femmes étrangères à la tribu qui étaient venues vivre aux côtés de leurs maris demeurés dans le campement de leurs maîtres. Il est fréquent alors que les enfants d'un tel couple soient envoyés servir chez les maîtres dont la femme s'est séparée, puisque ses enfants « appartiennent » à celui-ci.

Dans tous les cas, les conjoints étrangers continuent à dépendre administrativement — c'est-à-dire essentiellement en ce qui concerne le paiement de l'impôt — de leurs anciens maîtres.

Cette tribu compte 1 179 personnes recensées, sur lesquelles on relève 170 individus de condition servile, soit plus de 14 % de la population totale. Mais la répartition des esclaves est très inégale, et seules quelques familles en possèdent en réalité :

1 famille en possède 28
1 famille en possède 21
1 famille en possède 13
4 familles en possèdent de 6 à 10
21 familles en possèdent de 1 à 5

Deux chefs de famille possèdent à eux seuls un tiers de tous les *iklan* de la tribu (49 sur 170). Ce sont les deux personnalités les plus en vue, les plus riches propriétaires de troupeaux, à la tête des deux principaux campements. En fait, il s'agit de familles étendues, gérant en commun les troupeaux des fils et des frères. Au total, 26 % des hommes libres possèdent encore de la main-d'œuvre servile dans cette tribu.

Par contre, on trouve également des tribus qui ont perdu tous leurs captifs, bien que ceux-ci restent toujours inscrits sur les mêmes registres : ainsi par exemple, chez les Isherifen qui nomadisent au sud-ouest d'In Gall, nous avons pu identifier 646 personnes (sur les 764 figurant au recensement). Seulement 345 d'entre eux nomadisaient dans les vallées à 80 km au sud d'In

21. E. Bernus, 1974.

Gall, soit 55 %. Les autres, représentant les *iklan* de la tribu, au nombre de 291 (45 %), avaient déserté la région nomade pour s'installer à la limite de la zone agricole, au nord de l'Ader, dans la région de Barmou et Kao. La tribu s'était donc scindée, et l'élément servile était parti cultiver pour son propre compte les zones encore libres de la frange pionnière.

On pourrait ainsi multiplier les exemples, et montrer tous les stades intermédiaires de cette dissociation progressive de la société.

L'équilibre de la société touarègue, pratiquant un pastoralisme guerrier, conquérant et prédateur, était basé sur l'existence de ces diverses catégories de population dont les rôles et les relations étaient strictement définis. Certaines tâches étaient exclusivement du domaine servile, et, du fait de la disparition des captifs, elles ne sont plus accomplies. Ainsi le ramassage des graines sauvages, qui peut fournir un complément important de nourriture en saison sèche et limiter les achats de céréales, était réservé aux captifs[22]. En leur absence, les campements touaregs négligent ces récoltes et ne grappillent plus qu'épisodiquement, parfois sous la pression de la disette, ces ressources naturelles non négligeables.

Sans les secours de bergers captifs spécialisés dans la garde des animaux, les enfants des familles libres négligent parfois l'entretien des troupeaux, répugnant à vivre de longs mois loin des campements, avec les moutons et les chameaux.

Les liens qui unissaient les captifs à leurs maîtres, aussi bien que ceux qui existaient entre suzerains et vassaux se dénouent de plus en plus, et c'est la structure de toute la société qui se désagrège : chaque cellule familiale tend à devenir une unité autonome de production, et les tâches, autrefois serviles, sont accomplies par les anciens captifs libérés à leur propre profit.

Souvent les rapports sont restés bons, et le « cadeau », plus ou moins volontaire, remplace peu à peu les prestations traditionnelles. Bien que les captifs, même libérés, restent l'objet d'une discrimination certaine de la part des hommes libres, ils ne cherchent pas pour autant à renier leurs liens avec la société touarègue, et continuent à se définir par rapport à leurs voisins comme « Kel Tamasheq ». Dans certains cas, ils se sont mis à l'agri-

---

22. E. Bernus, 1967, p. 33-43.

culture, commercialisent presque entièrement leurs récoltes, tandis qu'eux-mêmes vivent partiellement de cueillette, et cherchent, avec leurs gains, à se constituer des troupeaux, pour continuer à vivre sur le modèle des maîtres qu'ils ont quittés.

Paris, décembre 1972

BARTHE Lt., 1956, *Les Touareg du Gurma*, Doc. CHEAM, n° 1911.

BERNUS E., 1963, *Quelques aspects de l'évolution des Touaregs de l'Ouest de la République du Niger*, Études nigériennes, n° 9, 87 p.

BERNUS E., 1967, Cueillette et exploitation des ressources spontanées du Sahel nigérien par les Kel Tamasheq. *Cah. ORSTOM*, série *Sc. hum.*, vol. IV, n° 1, p. 31-52.

BERNUS E., 1970, Récits historiques de l'Azawagh. — Traditions des Iullemmeden Kel Dinnik. *Bull. IFAN*, t. XXXII, série B, n° 2, 1970, p. 434-485.

BERNUS E., 1974, *Les Illabakan (Niger). Une tribu touarègue sahélienne et son aire de nomadisation*, ORSTOM, Mouton éd., Atlas n° 10, 116 p., 11 fig., 14 cartes H.T.

CLAUZEL J., 1962, Les Hiérarchies sociales en pays touareg, *Trav. de l'Inst. rech. sahar.*, t. XXI, 1er sem. 1962, p. 120-175.

CLAUZEL J., 1962, Évolution de la vie économique et des structures sociales du pays nomade du Mali de la conquête française à l'autonomie interne (1893-1958), *Tiers-Monde*, t. III, 9-10, janv.-juin 1962, p. 283-311.

FOUCAULD, Ch. de, 1951-1952, *Dictionnaire touareg-français*, 4 vol., Paris, Imp. nat.

GAMORY-DUBOURDEAU Cap., R. H., 1924, « Étude sur la création des centres de sédentarisation dans le cercle de Zinder », *Bull. Com. Et. hist. et Scient. AOF*, 1924, p. 239-258.

LEFÈVRE-WITIER Ph. et RUFFIE J., 1972, « Note sur l'hétérogénéité biologique des Touaregs », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 11, 1er sem. 1972, Aix-en-Provence, p. 99-105.

MAILLOCHEAU, 1956, « Les Touareg de la subdivision de Tanat », *Mem. CHEAM*, n° 2618, 36 p.

MONOD Th., 1944, « Une simple impression... », *Notes africaines*, Dakar, janv. 1944, n° 21, p. 18.

MURPHY R. F., 1964, « Social Distance and the Veil, *American Anthropologist LXVI*, p. 1257-1273.

MURPHY R. F., 1967, « *Tuareg Kinship* », *American Anthropologist, LXIX*, p. 163-170.

NICOLAISEN J., 1957, « Slaveri hos Tvaregerne i Sahara. En foreløbig analyse of dets structure-slavery among the Tvareg in the Sahara. A Preliminary Analysis of its Structure », *Kuml*, Aarhus, 1957, p. 91-113.

NICOLAISEN J., 1963, *Ecology and Culture of the Pastoral Tuareg*, with particular references to the tuareg of Ahaggar and Ayr, The Nat. Museum, Copenhague, 548 p.

NICOLAS F., 1939, « Notes sur la société et l'État chez les Twareg du Dinnik (iullemmeden de l'Est) », *Bull. IFAN*, I, 2-3, avril-juillet 1939, p. 579-586.

NICOLAS F., 1941, *Aspects politiques et sociaux de l'administration chez les Touaregs du Niger*, Doc. CHEAM, n° 505.

NICOLAS F., 1950, *Tamesna. Les Iullemmeden de l'Est ou Touareg Kel Dinnik*, Paris, Imp. nat.

REEB Cap., 1957, *Les Iklan ou Touaregs noirs*, Mém. CHEAM, n° 1226, 34 p.

SMITH Susan E., 1973, *The Environmental Adoptation of Nomads in the West African Sahel. A Key to understanding Prehistoric Pastoralists*, IXth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Chicago USA, août-sept., 1973, 38 p.

Pierre Bonte

Esclavage et relations de dépendance chez les Touareg Kel Gress

Les rapports de production esclavagistes tiennent une place importante dans la société Kel Gress. Étudier l'esclavage en soi nous semble cependant un projet vain et dangereux dans la mesure où il privilégie dans l'ensemble des rapports de production un certain type de relation en considérant qu'il est possible de l'isoler quel que soit le type de société étudié. Cette problématique tend à restaurer l'empirisme dans l'analyse marxiste et contribue à l'utilisation non critique d'un concept qui, dans l'utilisation qui en est faite par les anthropologues, recouvre des réalités d'ordre très différent (captivité, servilité, esclavage proprement dit, etc.). C'est dans cette mesure que nous ne développerons pas ici l'analyse de la catégorie sociale des *iklan* — terme employé en tamacheq pour désigner les esclaves — ; c'est aussi parce que l'on trouvera par ailleurs des descriptions précises à ce sujet[1].

Il nous a semblé plus utile de présenter une analyse globale et systématique des rapports de production dans la société Kel Gress, que ces rapports soient ou non fondés sur la dépendance et l'exploitation du travail, en tentant de déterminer les conditions de domination de l'un ou l'autre de ces rapports à un moment historique donné. Cette démarche consiste, après l'analyse catégorielle des rapports de production, à étudier les conditions de leur reproduction, reproduisant parallèlement

1. On consultera les communications de E. Bernus et de A. Bourgeot, et les travaux de Nicolaisen 1957, 1962, 1963.

l'ensemble des conditions de la production ; les contradictions induites par les processus de reproduction et les transformations de ce système dans le temps.

Une perspective historique est en effet nécessaire : la société Kel Gress a subi depuis le XVIIIe siècle une série de transformations profondes qu'il est indispensable d'introduire dans l'analyse pour pouvoir interpréter son fonctionnement actuel.

Sans privilégier une « périodisation » d'ailleurs très approximative, nous distinguerons, pour faciliter l'exposé, les étapes suivantes :

— avant 1750 : les Kel Gress sont dans l'Aïr où ils occupent une position politiquement dominante ;

— 1750-1830 : quittant l'Aïr sous la pression des Kel Oui, ils s'installent dans leur habitat actuel :

— 1830-1900 : période de fixation définitive marquée par le développement de la pratique de l'agriculture et la conquête des villages sédentaires hausaphones ;

— 1900-1918 : conquête et établissement du système colonial ;

— 1918-1959 : période coloniale précédant la période actuelle — depuis l'indépendance — pendant laquelle ont eu lieu nos observations[2].

1. Présentation

La confédération Kel Gress constitue le groupe le plus méridional de l'ensemble touareg jouxtant la frontière du Nigéria. Les Kel Gress étaient installés originellement dans les vallées qui entaillent le plateau de l'Ader, vallées profondes, au réseau hydrographique marqué, déposant des terres lourdes (*fadama*) autrefois couvertes de peuplements arbustifs favorables à l'élevage. Ils se sont progressivement répandus dans les autres vallées de l'Ader, dans la vallée de Tarka qui longe les contreforts de l'Ader, et même au-delà, dans les riches pâturages du Taderest (nord-est) et dans la zone dunaire du Gober Tudu. Par contre à l'ouest, ils n'ont guère dépassé la zone de dépression drainant les eaux de l'Ader.

Le développement de l'agriculture dans cette région, peu peuplée avant l'installation des Kel Gress, a profondément transformé le milieu et modifié les conditions de la production. Cette région est en effet favorable à la culture céréalière, étant comprise entre les isohyètes 400 et 600 mm et connaissant

2. Étalées sur une série de missions entre 1966 et 1970.

un climat de type sahélo-soudanais (saison des pluies unique de juillet à septembre). Elle est peuplée d'agriculteurs hausaphones organisés en villages et de nomades ou semi-nomades touareg et, plus récemment, peul. Les Kel Gress sont environ 65 000, soit 20 % de la population régionale ; la croissance démographique est forte (le chiffre a triplé en 50 ans, doublé en 25 ans).

La société Kel Gress est fortement stratifiée et se répartit en un certain nombre de groupes d'importance numérique inégale.

Les *imajeghen* représentent l'aristocratie guerrière détenant le pouvoir politique. Ils participent seuls à l'*ameni*, conseil politique, et peuvent seuls être désignés comme chefs. Proches d'eux, on trouve quelques groupes d'*inislumen* rassemblés autour de l'*icheikh*, chef religieux et *qadi*. L'ensemble de la classe dominante représente 5 à 8 % de la population totale.

Les artisans en regroupent de 3 à 4 %. On distingue les *inaden*, forgerons travaillant le bois et le fer, dispersés dans les campements ; les *ikanawan*, potiers, constituent un groupe original organisé en lignages indépendants et dispersés.

L'essentiel du peuplement Kel Gress est constitué par les *ighawelen*, agriculteurs dépendants auxquels se rattachent, par leur statut, les *iderfan* (75 à 80 %). L'origine des *ighawelen* est mal connue ; ils semblent avoir été asservis collectivement à une époque ancienne. Les *iderfan* sont d'anciens esclaves affranchis. Les uns et les autres sont intégrés dans un système tributaire et de dépendance.

Enfin les esclaves, appelés *iklan*, constituent environ 10 % de la population.

Cette répartition démographique témoigne de fortes inégalités sociales et de la place déterminante des relations de dépendance. Nous retrouverons cette différenciation au niveau économique.

On peut noter que les Kel Gress représentent le groupe touareg qui s'est le mieux adapté à la colonisation tout en sauvegardant en apparence nombre de traits de l'organisation sociale et politique.

2. Conditions de la production au XIX^e^ siècle

Nous décrirons l'état du système à la veille de la conquête, alors qu'il vient de subir de profonds bouleversements.

Le fait majeur dans l'histoire des Kel Gress est leur départ de l'Aïr — à une période qu'on peut situer entre 1750 et 1770 — et leur installation dans la région où on les trouve actuellement. Sans insister sur les causes historiques de cette migration, on peut

noter qu'elle s'inscrit dans un mouvement général des Touareg vers le sud, du XVIIIe siècle à nos jours.

Toute interprétation des conditions d'installation des Kel Gress dans l'Aïr ne peut être actuellement qu'hypothétique[3].

Quelques points semblent assurés. On peut penser, en particulier, que la structure politique était en place dans ses grandes lignes : tribus et groupes politiques ont conservé les noms attribués dans l'Aïr.

Des centres de sédentarisation existaient, en particulier Djikat, lieu d'implantation, autour de la mosquée, des groupes *inislumen*. On peut cependant estimer, notamment d'après la localisation (larges vallées du flanc occidental où la culture est actuellement peu développée) que le « pastoralisme » représentait l'activité dominante. L'agriculture irriguée était peu importante, mais d'autres formes d'agriculture céréalière itinérante étaient peut-être pratiquées[4].

Le lieu d'implantation des Kel Gress, lorsqu'ils quittèrent l'Aïr, n'est pas fortuit. Ils étaient en relations, caravanières en particulier, avec les provinces hausa du Kebbi et de Sokoto, et leur itinéraire les amenait à traverser leur zone d'implantation actuelle dans laquelle ils pouvaient se rendre en transhumance de saison sèche. Peu peuplée, du fait de sa situation de marche frontière historique entre le Gober et l'Ader, elle offrait des pâturages diversifiés et de l'eau en abondance.

L'élevage semble avoir été pendant toute la première période de leur installation l'activité principale. Les *Chroniques d'Agadès* rapportent que leurs dépendants agriculteurs étaient en majorité restés dans l'Aïr — c'était une des sources des conflits avec les Kel Oui. Les conflits du début du siècle les montrent tournés surtout vers l'Aïr. Ils sont loin d'être en position dominante et subissent plusieurs fois la mainmise d'éléments extérieurs (au début du XIXe siècle, Djelani des Touareg Iullemmenden, puis Ibrah, chef Tamezguidda allié aux Goberawa).

Seule l'alliance avec les Peul de Sokoto favorisera ultérieurement leur suprématie politique. Celle-ci correspond surtout aux conditions nouvelles qui résultent de la pratique de l'agriculture à partir des années 1830-1850 ; elle se répand rapidement dans la seconde partie du siècle. En tant que système technique, l'agriculture est empruntée totalement aux populations agricoles

3. Dans l'attente des recherches archéologiques et historiques qui fourniraient sans doute des données très fécondes.

4. Rodd, 1966 ; Nicolaisen, 1963.

voisines ; quelle que soit la valeur de notre hypothèse sur la domination première des activités pastorales, il y a rupture avec les formes antérieures d'agriculture.

Il est vraisemblable que la formation de communautés d'*ighawelen* agriculteurs fut précédée d'une période pendant laquelle des groupes d'éleveurs pratiquaient des cultures temporaires ; jusqu'à nos jours, culture et transhumance n'apparaissent pas contradictoires chez les *ighawelen*.

L'introduction de l'agriculture offre des possibilités mais aussi des contraintes nouvelles. Elle représente un développement considérable de la division sociale du travail et du produit social. Elle apparaît d'autre part orientée partiellement vers l'échange, favorisant ainsi le contrôle par les Kel Gress d'une partie importante du trafic caravanier vers les oasis de Bilma et de Fachi productrices de sel et de dattes — ces produits étant échangés contre des céréales.

La pratique de l'agriculture entraîne la transformation de l'organisation matérielle et sociale de la production, en particulier l'évolution du système des rapports de production.

Cette évolution présente trois aspects majeurs : extension des rapports esclavagistes, extension des rapports « tributaires », domination sur les villages sédentaires. Nous en traiterons successivement avant de considérer, à travers ses conditions de reproduction, la cohérence du système de production, puis les conditions de sa transformation.

3. L'extension des rapports de production esclavagistes

L'esclavage ne présente pas chez les Kel Gress de différences fondamentales avec les formes observées chez les Kel Ahaggar ou les Kel Aïr. L'aspect original est peut-être le plus grand nombre de mariages hypergamiques entre un *amajegh* et une *takilit* (esclave), les enfants ayant généralement le statut du père et tous les droits des *imajeghen*, contrairement à ce que l'on peut observer ailleurs[5].

Chez les Kel Gress l'esclave ne dispose pas de sa force de travail ; il ne possède que de manière précaire ; le maître a sur lui une autorité totale comme sur le mineur auquel il est juridiquement assimilé. Le mariage de l'esclave ressort avant tout

5. Ceci peut être lié à la faible importance démographique de la classe dominante et aussi à l'inflation des prestations matrimoniales chez les *imajeghen* suscitant des mariages secondaires avec des esclaves.

de la reproduction démographique ; couples et familles sont généralement d'une grande instabilité, la séparation dépendant du bon vouloir du maître. Les *iklan* occupent le dernier rang de l'échelle sociale et n'ont aucune capacité politique.

Les esclaves représentent environ 10 % de la société Kel Gress, ce qui pose le problème de leur répartition. Théoriquement, tous les groupes sociaux peuvent en posséder. On en trouve effectivement chez les artisans, chez les *ighawelen*, mais en petit nombre. La plupart se trouvent chez les *imajeghen*, concentrés dans quelques familles : les groupes sociaux détenant la chefferie sont ceux qui en possèdent le plus. Ainsi, dans le campement de l'un des principaux chefs politiques comprenant ce chef et ses trois fils mariés (vingt *imajeghen*) on trouve 56 *iklan*, hommes et femmes actifs, soit environ une centaine d'esclaves.

Les esclaves permettent d'accroître les capacités de production des groupes domestiques ; ils favorisent l'accumulation des troupeaux — richesse essentielle — et l'entretien des dépendants et clients (forgerons, potiers, parents pauvres, individus d'autres ethnies).

Dans le campement étudié, les esclaves remplissaient les fonctions suivantes :

— 16 hommes étaient bergers (dont 7 adolescents) ;

— 9 hommes cultivaient (5 directement pour les *imajeghen*, 4 disposaient d'un champ attribué par le maître et étaient employés à des travaux divers) ;

— 31 femmes remplissaient les multiples tâches domestiques : pilage du mil, corvées d'eau et de bois, cuisine, etc.

L'esclavage permet donc l'extension de la production domestique dans une économie diversifiée où les besoins en main-d'œuvre sont très grands. L'esclavage est le résultat et le moyen de l'accumulation inégale : ceci fixe les limites de développement des rapports esclavagistes, déterminées par les conditions matérielles et sociales de la production. On trouvera les institutions permettant le dépassement des rapports esclavagistes, leur transformation en d'autres types de rapports sociaux.

L'esclave peut conserver son statut tout en s'insérant dans un autre cadre social de production. Cette situation est fréquente lorsque l'esclave pratique l'agriculture. Son maître lui confie un champ dont la culture permet un début d'autonomie. Si l'*akli* est installé près du maître, il travaille pour celui-ci tous les jours, et pour son compte le vendredi. S'il est installé à distance, il ne travaille plus pour le maître mais verse une redevance (*tiuse*) qui correspond au rachat de la force de travail.

Elle se monte à 2 ou 4 sacs de mil (100 à 200 kg) et s'ajoute aux autres redevances liées au régime foncier.

Ce type de relation favorise le passage à une autonomie totale de production réalisée grâce à l'affranchissement. On peut affranchir par rachat — cas le plus fréquent — ou par libération volontaire. La pratique est très courante chez les Kel Gress et ne pose pas de problèmes majeurs, des actes écrits étant dressés devant *icheikh*. Les affranchis (*iderfan*) disposent de leur force de travail, de la propriété des biens produits. Ils reçoivent de leurs anciens maîtres un champ ; l'affranchissement est parfois marqué par le don du maître à l'ancien esclave d'une hachette symbolisant le défrichement des terres nouvelles. L'accès à la terre est déterminé — comme pour les *ighawelen* — par la prééminence foncière et politique des *imajeghen* : le statut économique et social des *iderfan* tend à se confondre avec celui des *ighawelen*.

Les *iderfan* restent pendant une ou plusieurs générations attachés à la famille de leurs anciens maîtres. S'ils meurent sans enfants, les biens reviennent à ces derniers.

Plusieurs faits témoignent de l'extension considérable de l'esclavage au XIX^e^ siècle. L'utilisation directe des esclaves croît par suite de l'élargissement des capacités de production et d'accumulation dans certaines unités de production d'*imajeghen* du fait de l'introduction de l'agriculture. Grâce aux facilités d'affranchissement, les *iderfan* grossissent la masse croissante des tributaires.

Cette extension de l'esclavage est tout d'abord le résultat des guerres ; un proverbe tamacheq dit : « Toute personne est créée par Dieu, l'akli lui est créé par le Targui. »

Les expéditions pour obtenir des esclaves visaient surtout les villages azna (animistes) proches, au Gober, au Konni et même dans l'Ader nord. A la fin du XIX^e^ siècle, ces expéditions sont géographiquement plus lointaines, témoignant de besoins accrus. Comme les Peul du Nord-Nigéria, les Kel Gress montent de puissants rezzou[6]. En 1885, avec le chef peul Sarki N'Musulmi Abdu, ils attaquent Argungu au Kebbi. En 1891, ils s'allient aux Iullemmenden Kel Dinnik pour piller le Menaka. En 1894, une de leurs colonnes atteint le fleuve Niger et pille les villages

6. Pour la description de l'une de ces expéditions, voir G^al^ DAUMAS, *Le Grand Désert. Itinéraire d'une caravane du Sahara au pays des Nègres. Royaume de Haoussa*, M. Lévy, Paris, 1^re^ édit. 1848.

djerma ; les expéditions contre les Goberawa se multiplient aussi à cette époque.

Lorsqu'un village avait été razzié, le butin comprenait toujours des captifs. Ceux-ci étaient généralement conservés quelques semaines pour permettre à leurs parents de les racheter (*tirkit*). Ce délai écoulé, ils étaient répartis dans le butin, incorporés dans les groupes domestiques de ceux auxquels ils avaient été attribués, ou vendus.

La vente et l'achat des esclaves existaient sur place mais de manière assez limitée. On trouvait des esclaves sur les marchés ; des *dillali* (intermédiaires commerciaux) étaient chargés de leur vente ; dans les villages-marchés des quartiers étaient réservés pour leur entrepôt.

Cependant, les centres de commercialisation étaient situés plus au sud ; les échanges locaux étaient limités aux transactions à l'intérieur de la société, les Kel Gress fournissaient aussi des esclaves aux Touareg du Nord.

Si l'on fait abstraction de leur valeur marchande limitée, les esclaves étaient donc destinés à accroître les capacités de production des unités domestiques ou, à travers l'affranchissement, à grossir le nombre des producteurs tributaires. Dans l'un et l'autre cas, dans les perspectives de reproduction élargie du système, c'est hors de la production esclavagiste elle-même que se situent les conditions de son extension.

4. Extension des rapports tributaires

La majeure partie de la société Kel Gress est constituée d'*ighawelen* et d'*iderfan* qui sont dans une commune relation de dépendance reposant sur un rapport tributaire.

Le rapport de production tributaire a pour fondement la livraison de la dîme sur les récoltes (*tamasadak* ou *asadakat*), soit une gerbe sur dix, dîme versée par tous les cultivateurs produisant effectivement. Elle tire son nom de l'arabe *sadaqa*, désignant l'aumône religieuse sans caractère obligatoire contrairement à la *zakat*, aumône légale au profit de la communauté. Celle-ci est versée chez les Kel Gress sur le bétail seul, au *icheikk*, chef religieux[7].

Cette relation impliquait aussi des redevances en travail,

7. La *sadaqa* joue un rôle important en Afrique. Il serait intéressant d'étudier comment cette forme d'imposition s'est développée avec l'idéologie de l'Islam au profit des chefs politiques.

théoriquement un jour par semaine, mais dans la pratique, variables selon la localisation des groupes.

Les tributaires devaient aussi des cadeaux en des circonstances exceptionnelles de la vie des *imajeghen* dont ils dépendaient (mariage, chefferie, baptême, etc.). Ces cadeaux étaient appelés *tirkit*, terme exprimant une situation de faiblesse et de dissymétrie entre les parties et s'opposant à la *tenafit*, cadeau entre pairs avec la signification d'un bienfait, d'un service rendu.

Les *imajeghen* avaient enfin le droit ultime de s'emparer des biens dans un campement (*tarkept*) ; ce droit ne pouvait être exercé que de manière exceptionnelle et répressive, ultime recours à la violence favorisé par l'exercice exclusif du pouvoir politique et judiciaire par les *imajeghen*.

Le statut social et politique des tributaires est très différent de celui des esclaves. Ils constituent des unités de production autonomes disposant de leurs moyens de production et de leur propre travail.

Ils sont organisés en groupes domestiques et en petites communautés territoriales à l'organisation sociale très fluide et très mobile[8].

Au XIX^e^ siècle, ces dépendants tributaires étaient installés autour des *imajeghen* dominants et cultivaient les terres qui leur étaient attribuées.

Le chef du groupe d'*imajeghen* auquel ils étaient collectivement rattachés, levait la dîme et contrôlait politiquement les dépendants agriculteurs.

Ceux-ci ne disposaient par contre d'aucun droit politique. Ils ne participaient pas à l'*ameni* sauf cas exceptionnels. Ils n'avaient pas accès à la chefferie. Cependant, un petit nombre participait aux guerres, combattant à pied auprès des cavaliers *imajeghen*[9]. Ils avaient droit à une part du butin et, dans cette mesure, pouvaient obtenir des esclaves.

Ils se trouvaient dans une situation de dépendance politique totale, justifiée idéologiquement par la protection et la vassalité.

Un aspect important de la pérennité de cette structure hiérarchique est la stricte endogamie de strate. Nous n'avons pas

---

8. Sous réserve d'études plus approfondies : l'échantillon utilisé est trop restreint pour conclure.

9. Lors de la conquête, au combat de Zenguebe, l'estimation des forces était de 150 à 300 cavaliers *imajeghen* et des fantassins en nombre supérieur. A Galma l'estimation portait sur 500 cavaliers *imajeghen* (sans doute la majeure partie des forces Kel Gress) et 300 fantassins *ighawelen*.

rencontré de mariages entre *ighawelen* et *imajeghen* alors que les mariages avec les esclaves sont fréquents. La seule circulation des biens qui s'établisse entre ces groupes est verticale, hiérarchique, garantie par la situation de sujétion politique.

Le rapport politique ne permet pas cependant d'expliquer les conditions d'établissement de la relation tributaire ni même sa reproduction ; le maintien de la circulation hiérarchique résulte du contrôle de l'accès aux terres par les *imajeghen*.

Le droit prééminent sur le sol se manifeste d'abord au niveau politique en la personne du *agholla* considéré comme « chef du territoire » (*amrar-n-akal*). Il a la possibilité de permettre ou de refuser l'installation de tribus étrangères ; il joue un rôle important dans les relations avec les agriculteurs sédentaires.

Entendons bien qu'il ne s'agit pas là d'une propriété au sens plein du terme, mais de la manifestation au niveau politique d'un rapport social et économique. D'autres types de droits sont d'ailleurs détenus par les *imajeghen* répartis en *tawshit* (terme que l'on pourrait traduire faute de mieux par tribu). Ces *tawshit*, qui ont l'apparence de groupes de descendance matrilinéaires, sont en fait définies en fonction des droits tributaires et politiques sur les groupes d'*ighawelen*, droits effectivement transmis selon le principe matrilinéaire. Ces droits fonciers des *tawshit* manifestent les contraintes qu'introduit le développement de l'agriculture au niveau de la détermination des droits sur le sol par rapport à une production de type pastoral qui l'utilise de manière largement collective.

A la fin du XIX^e^ siècle, les différentes *tawshit* ont des droits particuliers sur telle ou telle partie du territoire où sont installés leurs *ighawelen*. Ces « territoires tribaux » ont des délimitations précises dont le souvenir persiste jusqu'à nos jours malgré la dispersion des groupes sociaux depuis cette époque. Il n'y a pas contradiction entre les droits au niveau du *agholla* et ceux des *tawshit* : les uns et les autres sont de nature collective et correspondent à différents niveaux d'appropriation des terres dans le processus de reproduction ; de même ils ne s'opposent pas aux droits des *ighawelen* qui cultivent effectivement et transmettent leur droit de jouissance à leurs descendants[10].

10. Les distinctions établies par l'ethnologie entre propriété, pouvoir, possession, jouissance — correspondant au vocabulaire juridique du système capitaliste — ne sont pas opérationnelles. L'approche marxiste permet seule d'expliquer cette superposition de droits qui signifie qu'il existe différents

Cette prééminence foncière est justifiée par l'occupation ancienne du pays, terrain de parcours des troupeaux, et par la conquête des villages sédentaires. Elle se manifeste dans la délégation des possibilités de défrichement et d'exploitation aux groupes de dépendants agriculteurs.

Les rapports tributaires se définissent par une structure politique qui assure le contrôle de l'accès aux terres par l'aristocratie dominante. Cette situation est liée au développement de l'agriculture et se manifeste sans doute rapidement dans la société touareg installée au sud au début du XIX^e^ siècle. H. Barth, traversant vers 1850 la province de Sokoto, écrivait : « Cette localité est remarquable comme appartenant à la tribu touareg des Itesan pour lesquels les bouzous[11] subjugués cultivent les champs environnants. Cet exemple prouve que l'on retrouve partout les Touareg, non seulement comme simples marchands, mais encore comme propriétaires permanents du sol[12]. »

Dans d'autres groupes touareg installés dans des conditions semblables[13], on retrouve une même évolution : dans l'Imanan, les groupes d'*ighawelen* grossis de nombreux *iderfan*, affranchis assimilés aux *ighawelen*, se consacrent à l'agriculture et constituent la majeure partie de la population.

Il s'agit d'un bouleversement profond des structures de l'ancienne société nomade. S'agit-il cependant d'une structure originale fondée sur des rapports de production et un système foncier et politique nouveau (correspondant par exemple à un « modèle » emprunté sur place ou à une synthèse) ou bien s'agit-il d'une transformation du système des rapports de production tel qu'il existait dans la société pastorale nomade ? Dans l'état actuel de l'information historique, il est difficile de trancher mais l'on peut faire quelques hypothèses.

La catégorie des *ighawelen* existait dans d'autres groupements touareg nomades mais ils ont été peu étudiés et leur statut est mal défini. Les traditions (très pauvres) recueillies chez les Kel Gress font des *ighawelen* des groupes de pasteurs dépendant des *imajeghen* de manière collective mais nous ne savons rien de leur

---

niveaux d'appropriation dans le procès de reproduction : ainsi la forme communautaire peut subsister alors même qu'existent des formes spécifiques d'appropriation par une classe permettant l'extorsion du surtravail.

11. Terme hausa désignant les *ighawelen*.
12. 1863, t. I, p. 367.
13. GUILLAUME, 1971.

statut économique et social. L'analyse historique ne peut fournir sur ce point que des données extrêmement limitées.

Il est de plus intéressant de relever les différences entre le système tributaire chez les pasteurs touareg nomades et chez les Kel Gress.

Le point important est la disparition de la catégorie des *imghad* qui représentent la strate tributaire dans la société pastorale. Plusieurs traditions divergentes ont été recueillies. Pour les uns il n'y aurait jamais eu d'*imghad* chez les Kel Gress. Pour d'autres, la structure sociale actuelle correspondrait aux conditions de la production dans l'Aïr : hypothèse plausible ; encore faut-il noter que la comparaison avec les Kel Oui, sur laquelle s'appuie Nicolaisen, par exemple, est discutable. Les Kel Gress rapportent souvent que leurs *imghad* sont restés dans l'Aïr et l'on trouve effectivement des groupes qui reconnaissent cette origine dans cette région : il ne peut s'agir que d'une réponse partielle et qui laisse posé le problème d'une structure sociale nouvelle. L'hypothèse la plus défendable, bien qu'elle ne soit sans doute pas exclusive des autres, reste donc bien qu'il s'agit d'un phénomène lié à l'apparition de nouvelles conditions de production dans le sud. A l'appui de cette théorie interviennent les observations que nous avons pu faire dans d'autres groupes méridionaux (Dakoro, Tanout) où il existe des *imghad*. Mais ceux-ci, au lieu d'être constitués en groupes de pasteurs organisés politiquement de manière autonome, sont rattachés directement dans la tribu (*tawshit*) aux *imajeghen* ; ils cultivent et leur statut s'aligne sur celui des *ighawelen*. Quant à la perte du souvenir de cette évolution, en cinq ou six générations, elle est peu surprenante si l'on considère la faible mémoire généalogique des groupes d'*ighawelen*.

De ce fait, la structure sociale et politique se transforme profondément. La structure de classe est plus marquée chez les Kel Gress. La *tawshit* est chez les Touareg composée généralement d'un ensemble de lignées se reconnaissant une origine commune, le plus souvent non démontrable généalogiquement. Un statut commun se transmet ainsi selon la descendance matrilinéaire : hors les esclaves, tous les membres de la *tawshit* ont le même statut social. Chez les Kel Gress, la *tawshit* comprend une (ou plusieurs) lignées d'*imajeghen* et l'ensemble de leurs dépendants ; la circulation hiérarchique est nettement privilégiée ; la *tawshit* correspond à une coupe verticale dans l'ensemble des couches sociales.

Il est vraisemblable que la transformation de la nature des rapports tributaires existant dans les sociétés pastorales et leur extension considérable au XIX^e^ siècle chez les Kel Gress est le

résultat, d'une part de l'élévation de la productivité et de la division du travail, d'autre part des contraintes nouvelles au niveau de la production et de la circulation résultant du développement de l'agriculture. Cette situation suscite une simplification et une polarisation des rapports sociaux : l'extorsion de travail se réalise désormais dans le cadre d'un système politique assurant le contrôle par l'aristocratie de l'accès aux terres cultivables. L'on peut cependant aussi supposer que cette évolution a été accélérée par les « modèles » locaux fournis par les sociétés agricoles alors en voie de différenciation (N. Échard, 1972). Ceci nous amène à examiner les conditions d'établissement de relations de dépendance sur les villages sédentaires installés dans la même région.

5. Instauration de la dépendance des villages sédentaires

Aux premiers temps de leur installation, les Kel Gress n'avaient que des contacts limités avec les populations sédentaires qui étaient installées sur les marges de leur habitat de l'époque. Au nord régnait sur l'Ader une dynastie rattachée au sultanat d'Agadez partageant le pouvoir avec un groupe touareg, les Lisawan et leurs suivants, rapidement sédentarisés. Le fond du peuplement reste cependant constitué de petites chefferies hausa intégrant des populations composées de plusieurs couches de peuplement. Il s'agit de villages importants qui, au début du XIX^e^ siècle, sont souvent fortifiés (*birni*). Le Sarki N'Magori installé à Deulle, à proximité immédiate des Kel Gress, disposait d'une grande autonomie. On sait peu de chose de leur organisation économique et sociale, mais les travaux de N. Échard semblent prouver que ces chefferies reposaient sur la levée de la dîme et la reconnaissance de groupes lignagers diversifiés installés sur l'ensemble du territoire ; ces lignages avaient des fonctions spécialisées et étaient hiérarchiquement organisés[14].

Assez rapidement des relations étroites et complexes d'alliances, de coopération furent nouées avec les Aderawa. L'hostilité resta plus marquée à l'égard des Goberawa installés au sud et à l'est, auxquels se rattachaient les Konnawa. Alliés aux Touareg de l'Aïr puis aux Peul, les Kel Gress affrontèrent plusieurs fois le Gober et contribuèrent au recul de son influence territoriale. Quelques villages goberawa subsistaient cependant dans la région parcourue par les Kel Gress.

14. N. Échard, 1972, p. 45 et s.

La conquête des villages sédentaires débute au milieu du XIXe siècle de manière plus ou moins violente. Certains villages, tel Djiballe, résistèrent longtemps et durent être conquis à plusieurs reprises. Les *azna* des villages fortifiés dans les montagnes, bons archers, s'opposèrent parfois avec bonheur aux Kel Gress et n'hésitèrent pas à razzier les campements touareg.

Progressivement les Kel Gress entreprennent la conquête — précédée souvent de pillages réguliers — de tout le nord de l'Ader. Ils entrent en conflit à ce propos avec les Touareg du Nord, les Iullemmenden Kel Dinnik installés autour de Tawa. Les chefs antérieurs du pays, Sarki N'Ader installé à Illela et les Touareg Lisawan entrent dans l'allégeance de l'une ou l'autre partie. Les Iullemmenden n'instaurent cependant qu'un système de dépendance indirecte qui s'oppose à celui mis en place par les Kel Gress. « Les Kel Gress ont commandé le pays depuis Tessali jusqu'à Agulum Tudun », trouve-t-on dans le *Tarikh* de Mallam Ahmadu. « Les Iullemmenden ont pris le pays entre Abulum Tudun et Tessaki ; mais ils sont comme des oiseaux, ils sont remontés dans l'Azawak et ils ont demandé à Ahmet Taza de leur payer chaque année un tiers de la dîme. »

A la veille de la colonisation, les Kel Gress semblent sur le point de repousser les Iullemmenden aux limites de la zone sédentaire.

Leur domination ne s'établit pas seulement par la conquête. Ils favorisent l'installation dans les zones qu'ils occupent de migrants d'origines diverses (surtout goberawa) qui fondent de nouveaux villages. Des relations étroites s'établissent alors entre les ethnies : à Lawey (Amigaram), par exemple, comme à Siria (Kel Eguef). Les Touareg vivent à proximité immédiate du *birni* (enceinte) du village dont ils assurent la défense.

La dépendance instaurée sur les villages d'agriculteurs sédentaires reposait sur la levée de la dîme (*asadakat*), c'est-à-dire de 1 /10 des récoltes. Elle était justifiée par un droit foncier prééminent résultant de la conquête ou de l'attribution de terres à des migrants hausa, mais elle ne remettait pas en cause les droits de la communauté villageoise sur son terroir, se superposant à ceux-ci.

En outre existaient des prestations, tel le *haraji*[15] versé en cauris, pièces d'étoffes, etc., parfois en céréales. Les villages hausa pouvaient enfin être astreints à des redevances en travail.

Les différences de traitement selon les villages étaient très nettes. Elles étaient liées aux circonstances de la conquête, à

15. Terme hausa désignant au Nigéria l'impôt sur les communautés agricoles levé par groupe de production.

l'installation des villageois intervenant avant ou après celle des nomades. La proximité des campements d'*imajeghen* modifiait aussi la nature de ces relations de même que les échanges et la coopération effective entre nomades et sédentaires. Certains villages hausa (Garadu, Djiballe) participaient aux guerres à côté des Touareg et bénéficiaient d'un statut privilégié.

Enfin la domination pouvait être plus ou moins effective selon la résistance des villages, les dissensions entre les Touareg, utilisées par les Hausa pour échapper aux contraintes.

Il s'agit d'une relation très différente de celle qui existait entre les *imajeghen* et les *ighawelen*, ceci malgré des analogies formelles. La dépendance empruntait ici le cadre communautaire, pesant sur le village en tant que tel. Là où n'existait pas une chefferie locale, les Kel Gress suscitèrent sa création (pratique reprise ultérieurement par l'administration coloniale). Ils contrôlaient la nomination et l'investiture des chefs qui leur servaient d'intermédiaires pour la levée du tribut. Là où existaient des chefferies, ils les maintinrent et levèrent l'impôt par leur biais (Sarki N'Magori, Sarki N'Mambe).

La dépendance se manifestait directement au niveau du groupe politique, le groupe au tambour dirigé par le *agholla*. Le droit de lever la dîme pouvait être attribué à des chefs de *tawshit* mais toujours de manière précaire. A la fin du XIX^e^ siècle par exemple, le groupe des Tchiakkar s'installe près du *agholla* Waray qui sollicitait leur appui militaire. Ils reçurent en contrepartie le droit de percevoir la dîme sur trois villages sédentaires et s'installèrent à proximité de l'un d'eux.

La domination des *imajeghen* sur les Hausa (tout comme d'ailleurs sur les *ighawelen*) pose problème si l'on se réfère à leur petit nombre, quelques centaines de guerriers sans doute. Il nous semble y avoir plusieurs raisons à cette supériorité. Elle est tout d'abord d'ordre militaire, fondée sur l'utilisation de la cavalerie, la technique militaire plus avancée, la mobilité de l'installation et l'apprentissage exclusivement guerrier des jeunes *imajeghen*. Cette supériorité militaire n'apparaît pas cependant décisive ; en particulier, lorsque les Touareg eurent à affronter les archers hausa retranchés, ils subirent de cuisantes défaites. Les véritables conditions de la domination apparaissent plutôt fondées sur la structure de la société pastorale nomade, dans ses possibilités de développement accéléré de la différenciation hiérarchique. La domination s'appuie enfin sur une véritable idéologie de supériorité marquée par l'exclusion matrimoniale, la valorisation de la

culture et du mode de vie[16]. Bien que les Kel Gress n'aient pas pris l'initiative de la guerre sainte (*djihad*), l'Islam joue aussi un rôle important, en particulier comme idéologie justificatrice d'un nouveau type d'organisation sociale[17].

L'extension des relations de dépendance aux villages hausa ne peut s'expliquer en seule référence à l'organisation interne de la société Kel Gress : elle correspond à l'articulation avec un autre type de société[18]. L'établissement de la domination des Kel Gress reproduit un modèle généralisé dans la région et déjà développé par les chefferies locales préexistantes. On retrouve d'ailleurs dans les zones voisines, à la même époque, un phénomène identique résultant cette fois des Djihad, guerres saintes menées par les Peul contre les sociétés villageoises et étatiques hausa. La justification religieuse n'apparaît pas chez les Kel Gress (contrairement à ce que l'on avait pu observer au début du siècle lors de la conquête par les Iullemmenden du nord de l'Ader) ; la conquête est d'ailleurs dans ce cas moins rapide et moins brutale. Ceci nous semble tenir aux conditions propres à la société hausa locale : il s'agit plus d'une hiérarchie de groupes lignagers que d'une aristocratie, telle celle qui existait dans les États hausa avant la conquête peul et qui résista à cette conquête. Les conditions d'installation des Kel Gress ont aussi joué un rôle : il y eut une longue période de contacts entre les deux groupes, avant la conquête, qui facilita une certaine symbiose. Les Touareg reconnaissent une partie de la structure politique antérieure. Ils reconnaissent aussi une partie de l'idéologie *azna*,

---

16. Cette idéologie pastorale et nomade contribue, à notre avis, à expliquer le maintien de la transhumance et le fort sentiment d'identité ethnique et culturel des Kel Gress dans un contexte de symbiose, d'acculturation réciproque et de sédentarisation.

17. TRIMINGHAM (1962, p. 193) écrit à ce propos : « La loi islamique était la source sur laquelle on pouvait se fonder pour justifier la *djihad*, la capture d'esclaves et de nouvelles formes de taxation. »

18. Rappelons ici le texte de Marx sur la conquête, dans l'introduction à la *Critique de l'économie politique* : « Dans toutes les conquêtes il y a trop de possibilités. Le peuple conquérant soumet le peuple soumis à son propre mode de production ou bien il laisse subsister l'ancien mode de production et il se contente d'un tribut (par exemple les Turcs ou les Romains) ou bien il se produit une interaction d'où naît une forme nouvelle, une synthèse (particulièrement dans les conquêtes germaniques). Dans tous les cas, le mode de production, celui du peuple conquérant et celui du peuple soumis ou encore celui qui résulte de la fusion des deux est déterminant pour la nouvelle distribution qui s'opère. Bien que celle-ci apparaisse comme condition préalable de la nouvelle période de production, elle est elle-même un produit de la production, non seulement de la production historique en général mais de cette production déterminée. »

la religion agraire en particulier (fourniture d'animaux pour les sacrifices).

On ne peut donc parler d'extension des rapports tributaires aux villages sédentaires qu'en la rapportant à l'exercice d'une double nécessité historique : l'une renvoie à l'organisation de la société pastorale dominante, l'autre à celle de la société agricole dominée. C'est dans cette même perspective qu'il nous faudra examiner les raisons pour lesquelles, sur cette base, n'est pas apparu un État centralisé[19].

6. Le système des rapports de production et de dépendance : conditions de reproduction au XIXe siècle

Notre analyse sera loin d'être exhaustive : notre ambition est de déterminer la forme dominante des rapports de production et d'identifier la nature des transformations du système au XIXe siècle.

Nous partirons de la formation et de la reproduction des groupes domestiques. Ceux-ci constituent le niveau d'organisation des unités de production que définissent la plupart des procès de production immédiats. Les moyens de production, en particulier le bétail et la terre, sont appropriés au niveau domestique[20].

La reproduction des unités domestiques est assurée par la circulation des moyens de production et des producteurs. Ces moyens de production se transmettent en ligne patrilinéaire — en fonction de règles de descendance — du vivant même du chef de famille qui fournit du bétail, des champs au fils ou à la fille se mariant[21], c'est-à-dire fondant potentiellement une nouvelle unité domestique. Cette transmission prenant la forme d'un pré-héritage correspond à la circulation directe du bétail entre les producteurs et aux contraintes de dispersion et de mobilité

19. Nous ne pouvons traiter de manière exhaustive d'un problème dont l'intérêt historique et théorique est grand pour comprendre l'évolution des sociétés africaines (et d'autres régions du monde) : l'articulation des sociétés pastorales et agricoles, génératrice, d'évolutions spécifiques.

20. Nous ne pouvons développer ici les problèmes fondamentaux de la forme et de la constitution de ces unités de production domestique, notre propos étant l'étude des rapports d'exploitation et de la dépendance. Ces problèmes ne sont cependant pas totalement distincts, ou plutôt leur distinction historique naît du développement de la production.

21. Étant donné la règle de patrilocalité, la fille ne reçoit que du bétail (dit *asungar*) et non des terres.

qu'impose la production pastorale. Les structures matrimoniales entraînent parallèlement la circulation des femmes et des prestations réciproques[22] ; les formes préférentielles de l'alliance déterminent les groupes endogames au sein desquels s'effectue cette circulation[23]. La reproduction des rapports de production et des unités domestiques s'inscrit donc dans des structures sociales aux fonctions diversifiées (parenté, politique) qui apparaissent comme les formes sociales de la reproduction. Cette analyse est valable pour l'ensemble des catégories sociales, sauf les esclaves, qui sont placés hors des conditions sociales de la production et apparaissent, selon l'expression de Marx, comme des conditions « inorganiques » ou « naturelles ».

Au XIX^e siècle, la reproduction des unités domestiques s'accompagne de fortes inégalités dans les capacités de production et d'accumulation. Celle-ci, si on fait abstraction d'indices somptuaires d'ailleurs notables (habitat, vêtements, bijoux, armes, etc.), prend deux formes.

Le bétail constitue le signe de la richesse, ceci jusqu'à nos jours[24], mais sans doute de manière plus nette encore autrefois. Traversant la région à la fin du XIX^e siècle, les membres de la mission Foureau-Lamy (1905, p. 420) notaient : « Certaines individualités de cette fraction (Kel Gress) possèdent 500, 1 000 et même 2 000 chameaux. »

L'autre signe est la possession d'esclaves dont nous avons déjà examiné la répartition. Les esclaves fournissent le travail nécessaire à l'élargissement de la production domestique. La circulation des esclaves entre d'ailleurs dans les formes de circulation liées à la reproduction des unités domestiques : transmission patrilinéaire, transferts matrimoniaux. La production esclavagiste n'introduit pas de complexité nouvelle dans ce schéma.

Enfin, la richesse permet le contrôle d'une clientèle (*inasfadan*)

---

22. Nous ne pouvons traiter en détail ce problème. Pour l'essentiel, la famille du mari fournit une prestation d'importance variable selon les strates sociales et divers cadeaux cérémoniels ; la famille de la femme fournit tout le matériel de la vie domestique (tentes, etc.) ; l'épouse vient en outre avec le bétail *asungar* à elle donné par ses parents.

23. Les règles préférentielles sont complexes chez les Kel Gress et varient selon les groupes sociaux ; leur étude est en cours et doit faire l'objet d'une prochaine publication.

24. Nous avons relevé que 55 % des chameaux étaient possédés par 1,7 % des chefs de famille (20 % pour 26 d'entre eux) et 75 % des ovins par 6 % (27 % pour 150 d'entre eux). Il s'agit surtout du bétail transhumant, le plus anciennement possédé par les Kel Gress, dont l'entretien, dans les conditions actuelles de division du travail, suppose une abondante main-d'œuvre.

nombreuse, comprenant des artisans producteurs d'armes et d'outils, des *imajeghen* pauvres, de jeunes guerriers, etc. ; grâce à la redistribution d'une partie des biens accumulés.

Les conditions de cette accumulation inégale résident dans le développement au XIXe siècle des rapports tributaires et de la pratique de l'agriculture. C'est la forme apparente de l'articulation de ces deux types de production — domestique-esclavagiste et tributaire — et un premier niveau de l'analyse.

La dîme levée sur les seuls *ighawelen* était considérable ; des quantités très fortes de céréales circulaient hiérarchiquement et s'accumulaient aux mains des chefs de *tawshit* qui en redistribuaient une partie importante sous une forme directe (droit de prendre la dîme accordée à telle ou telle famille), ou indirecte (redistribution de céréales). Il faudrait ajouter l'ensemble des prestations fournies par les Hausa.

L'échange renforçait le caractère cumulatif de cette circulation hiérarchique. Le contrôle simultané des chameaux de transport et des surplus céréaliers échangés contre du sel et des dattes permettait aux *imajeghen* de tirer des bénéfices très importants du trafic caravanier vers les oasis de Bilma et Fâchi[25]. La position privilégiée des *imajeghen* dans le système d'échange renforçait l'accumulation par une classe ; leur volonté de contrôler politiquement les échanges et le rôle qu'ils jouent dans la création de marchés régionaux durant la seconde partie du XIXe siècle s'expliquent par cette situation.

L'accumulation des biens dans les unités de production de la classe dominante assurait la reproduction du rapport tributaire et de la dépendance. Le contrôle du bétail permettait, nous l'avons noté, celui des échanges. Les *imajeghen* disposaient de manière presque exclusive des chevaux et des armes (par l'intermédiaire de leur clientèle d'artisans) qui garantissaient leur supériorité militaire et leur permettaient d'acquérir des esclaves. Les rapports de clientèle et la redistribution des biens transforment cette accumulation en statut politique supérieur ; ils sont par ailleurs à même de fournir une protection effective au plan économique, militaire et politique.

Le système est ainsi cohérent, dans la conscience inversée qui est celle de l'aristocratie dominante, marquée par une idéologie

---

25. Ce trafic caravanier était historiquement contrôlé par les Kel Gress qui, au début du siècle, fournissaient plus du tiers des chameaux. En 1850, H. BARTH parle de 10 000 chameaux Kel Gress participant au *taghlamt* (caravane annuelle). De nos jours, ce chiffre est resté à peu près identique.

de la domination, de l'inégalité « naturelle » et de la complémentarité mutuelle, figée par la stricte endogamie de classe. La conquête et la supériorité fondée idéologiquement et politiquement justifient les droits fonciers et politiques correspondant à l'établissement et au renouvellement des rapports tributaires.

La forme apparente de l'articulation des rapports de production révèle le rôle déterminant du rapport tributaire. Le contrôle de l'accès aux terres et de leur répartition parmi les *ighawelen* détermine la reproduction des unités domestiques de ce groupe. Quant à la reproduction de la classe dominante en tant que telle, elle est liée à celle du rapport tributaire et aux rapports de distribution qui s'établissent au sein de cette classe.

La production esclavagiste, liée aux capacités de production des groupes domestiques, est elle-même déterminée par la production tributaire.

Ce point établi, l'analyse apparaît cependant dans une impasse ; elle ne permet pas de comprendre la structure profonde des rapports tributaires en tant que catégorie économique, donc d'interpréter leur origine et leur développement.

Un nouveau point de départ de l'analyse est fourni par l'opposition entre les formes de circulation. La reproduction des unités de production est assurée par la transmission en ligne patrilinéaire des moyens de production et des esclaves. La transmission des droits sur les *ighawelen*, tout comme le statut politique, l'accès à la chefferie s'effectuent, par contre, en ligne matrilinéaire.

Si, dans le premier cas, la circulation reproduit effectivement les conditions de la production, dans le second la structure hiérarchique, l'exploitation sont préexistantes (de même que le rapport capitaliste est préalable à toute production, à toute circulation effective).

Cette disjonction a une première signification. Elle correspond à la nature collective de l'exploitation de la classe dominante : le pouvoir des chefs de lignages et des chefs politiques n'est pas reproduit et transmis comme leurs propres conditions de production domestique, mais en fonction de la reproduction de l'ensemble de la structure de la classe dominante. Elle contribue à expliquer dans cette mesure un aspect fondamental du pouvoir dans la société Kel Gress : sa fixation dans des formes stables d'une part, le contrôle collectif de l'aristocratie dominante sur la chefferie de l'autre.

Elle nous révèle surtout la contradiction qui existe entre l'appropriation domestique des moyens de production et leur appropriation par une classe à des moments différents des procès

de reproduction (se manifestant concrètement par une superposition souvent très complexe de droits réels). La disjonction des modes de transmission apparaît comme un moyen de résoudre cette contradiction à un certain moment historique de son développement.

La nature du rapport tributaire nous apparaît plus clairement liée au contrôle par un groupe des fonctions sociales de la circulation et de la répartition des moyens de production déterminant une contradiction fondamentale avec les conditions domestiques de la production. Toute extension des rapports tributaires se manifestera effectivement par la restriction de l'autonomie des groupes domestiques.

La résolution historique de la contradiction, disjonction des formes de transmission, permettra une telle extension sans que soit remise en cause la nature collective de l'exploitation que fait subir la classe dominante. L'endogamie marquée des groupes de descendance garantit par ailleurs la stabilité de la hiérarchie et la répartition des droits et du pouvoir entre ces groupes. Droits et pouvoir n'ont pas à être fixés de manière unilinéaire : la profondeur généalogique étant faible, il suffit de fonder la différence entre les groupes (mythes d'origine) ; le fonctionnement effectif de la descendance pour la reproduction des groupes domestiques ne nécessite que la mémoire de quelques générations[26].

Cependant, le développement des contradictions crée la nécessité du dépassement de cette structure en la soumettant à de fortes tensions qu'elle peut de moins en moins facilement résoudre. Ces tensions apparaissent essentiellement au niveau du système politique, ce qui correspond au rôle dominant de l'instance politique dans la reproduction du système. A la fin du XIX^e^ siècle, une crise génératrice d'évolutions ultérieures se développe dans la société Kel Gress. Il importe au préalable de dire quelques mots de la structure politique dont nous avons déjà présenté certains aspects dans les pages précédentes.

L'organisation politique de la classe dominante est constituée par le « groupe au tambour » dirigé par le *agholla* (cette situation se retrouve dans la plupart des sociétés touareg pastorales). Le *agholla* est élu par l'*ameni* (conseil politique) dans une *tawshit* donnée, il est révocable. Ses pouvoirs sont relativement étendus

26. C'est un système très différent du système bédouin et maure, mais ceux-ci auront sous d'autres formes des résultats identiques de maintien de la nature collective de l'exploitation.

en matière politique, militaire (nomination des chefs de guerre, droit à une part du butin) et judiciaire (amendes, part du prix du sang). Il est d'autre part, nous l'avons déjà relevé, le « chef du territoire » (*amrar-n-akal*) et a un droit prééminent sur le sol en tant que représentant du groupe politique. Il récupère enfin tous les biens sans maîtres (animaux perdus, héritages sans ayants droit), ceux-ci constituent un bien *beït-el-mal* attaché à la chefferie et se transmettant avec elle de manière indivise.

La pratique de l'agriculture et le développement des rapports tributaires entraînent des transformations importantes, tant du fait de l'augmentation de la productivité, des capacités d'accumulation et du renforcement du rapport de classe d'une part, que par suite de l'ensemble des contraintes nouvelles qui interviennent dans la reproduction du système.

La structure de classe est considérablement élargie — les tributaires représentent les 4 /5 de la société — et simplifiée du fait du caractère déterminant de l'appropriation foncière dans la définition du rapport tributaire.

C'est au niveau de la classe dominante et dans son organisation politique que les transformations seront manifestes.

A l'évolution du rapport de classe correspond une stabilisation des droits dans la *tawshit* : chacune possède ses *ighawelen*, un « territoire tribal ». L'évolution de la structure tribale des Kel Gress précédemment analysée est liée à la nature du rapport d'exploitation dominant.

Dès cette époque se manifeste la tendance — qui s'accentuera encore au XIX^e^ siècle — à transmettre en ligne patrilinéaire les droits politiques (fonciers, tributaires, accès à la chefferie). Les exemples relevés sont très significatifs : conflits entre les deux branches d'ayants droit, fils et neveux utérins (*teigeza*) à la mort de Budal.

L'endogamie des groupes de descendance évolue du fait des mariages entre les lignées de chefferie entraînant une nouvelle stratification interne de l'aristocratie dominante : l'élévation des prestations matrimoniales réciproques entraîne une coupure entre les lignées ayant accès aux principales chefferies politiques et les autres. Plus généralement sont accrues les conditions de hiérarchisation et de centralisation de l'aristocratie dominante. La société Kel Gress est, dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, en état de crise politique grave. Cette crise est marquée par la tentative de l'*amenokal* Budal de fonder une chefferie de type supé-

rieur, centralisée, et d'étendre les relations tributaires aux *imajeghen* eux-mêmes[27].

Ces tentatives échouent : le caractère collectif de l'exploitation de la classe dominante reste marqué. Les conflits seront incessants à l'intérieur de cette classe pour la domination des sédentaires et des agriculteurs dépendants. Ces conflits déterminent de nouveaux regroupements et des tentatives de centralisation partielle.

C'est dans ce contexte qu'intervient la conquête coloniale qui modifie profondément les rapports de production.

7. Transformations des rapports de production après la conquête coloniale

Au lendemain de la conquête et après les défaites subies par les Kel Gress, la convention de Tamaske (1901) entraînait la rupture complète des liens avec les villages sédentaires. Cette situation amène une grave tension entre les pasteurs Kel Gress et les chefferies hausa installées par les Français, sans bouleverser l'organisation économique et sociale des Touareg.

La « libération » des esclaves est décrétée formellement après la conquête. En fait peu d'entre eux quittent les campements et leur nombre est resté important jusqu'à nos jours.

Par contre, les rapports tributaires se vident progressivement de leur contenu et seront supprimés sans graves problèmes au moment de l'indépendance (1959).

Cette double destinée s'explique en fait par les moyens et les finalités de la politique coloniale.

Après une période de réserve et d'hésitation provoquée par la position des Kel Gress (ils pouvaient jouer des conflits entre les colonialismes français et anglais) et par les dissensions au sein de l'aristocratie dominante, la politique coloniale est marquée par une alliance de l'administration avec cette aristocratie, scellée par la participation des Kel Gress à la répression de la révolte des Touareg de l'Aïr en 1917. Cette alliance justifie le maintien de la structure hiérarchique et du pouvoir de l'aristocratie dominante. Elle permet en particulier le maintien de la production esclavagiste, « libérant » les *imajeghen* du travail productif, garantie des possibilités d'accumulation au sein de cette classe.

27. P. Bonte, 1970.

Cette alliance n'est possible que parce qu'il y a une conjonction partielle d'intérêts. Mais la finalité du colonialisme reste la pénétration des rapports capitalistes ; la pratique coloniale amène dans cette mesure une transformation des rapports de production au sein de la société Kel Gress. Nous ne pouvons en retracer tous les détours et les effets ; deux points sont importants.

I. Le pouvoir colonial ne peut s'accommoder d'un système politique et foncier qui maintient la puissance de l'aristocratie et présente un frein à la pénétration des rapports marchands. La restriction des droits des *imajeghen* débute avec la fin de la domination sur les villages sédentaires ; elle s'accentue avec la colonisation des terres vierges par les *ighawelen* qui se dispersent aux limites de l'habitat originel des Kel Gress et fondent de nombreuses communautés territoriales. L'administration favorise d'autre part le rachat des terres par les *ighawelen* mais cette mesure eut peu d'effet puisqu'elle reposait sur le présupposé d'une propriété privée effective des *imajeghen* qui n'existait pas à l'époque et se développa plus tardivement.

II. D'autre part, l'administration — en une série de tentatives plus ou moins heureuses — favorise la pénétration des rapports marchands dont l'effet final sera de réaliser la séparation des producteurs de leurs produits et de leurs moyens de production. L'imposition, le contrôle douanier des échanges, l'introduction de produits manufacturés en plus grand nombre, diverses incitations coercitives (greniers de réserve, travail prestataire) marquent cette politique caractérisée parallèlement par le développement de la production marchande (bétail, produits vivriers agricoles, produits de traite, en particulier le coton introduit en 1956)[28]. L'évolution est lente mais nette. Les réseaux de marchés sont considérablement étendus ; une couche de commerçants hausa s'assure le monopole des activités commerciales. Une partie importante de la production des *ighawelen* et des *imajeghen* est convertie en revenus monétaires ; en retour, leur consommation est garantie par des achats de produits agricoles[29].

La terre même entre dans la circulation marchande. Le système tributaire perd dès lors toute signification, les *imajeghen* préférant louer leurs champs ou les vendre.

---

28. Un exemple du développement de ces rapports marchands est le domaine de l'élevage (Bonte, 1968).

29. P. Bonte, 1970.

Cette transformation progressive modifie les conditions sociales de la production et amène l'évolution du système des rapports de production. Sa forme n'apparaîtra inchangée que dans les limites de compatibilité avec ces conditions nouvelles. Nous ferons rapidement l'inventaire de ces changements chez les *imajeghen* et les *ighawelen*.

L'aristocratie dominante a conservé une partie de son pouvoir : les relations tributaires ont longtemps persisté, la production esclavagiste reste importante. Mais cette persistance d'un statut supérieur est essentiellement liée à l'adaptation aux conditions nouvelles de production. L'évolution du système foncier limite les droits des *imajeghen* aux terres directement exploitées par eux ou à celles sur lesquelles ils ont maintenu la dîme. Pour assurer leurs besoins en céréales, ils seront amenés à pratiquer eux-mêmes l'agriculture[30]. La production agricole et le contrôle du bétail leur permettant de conserver une place privilégiée dans les échanges, ils se trouveront dans une position relativement moins défavorable que les *ighawelen* face à la pénétration progressive des rapports marchands[31].

De nouveaux types de rapports de production se développent sous la forme des *gaya*, travaux collectifs exécutés par les anciens corvéables, *ighawelen* et villageois, mais librement consentis (encore que les pressions soient fortes) et impliquant une redistribution alimentaire. Plus récemment, le travail agricole est obtenu sous une forme salariée qui se développe particulièrement mais non exclusivement dans la zone cotonnière, depuis l'indépendance.

Une partie des *imajeghen* continue donc à accumuler bétail et richesses ; placés devant la nécessité de maintenir leurs revenus monétaires, ils n'ont pas hésité dernièrement à pratiquer les cultures cotonnières. Cependant la stratification de cette aristocratie dominante s'accentue ; la richesse monétaire devient le facteur privilégié de valorisation des statuts. Les différents facteurs analysés précédemment continuent à jouer en ce sens : élévation des prestations matrimoniales, accentuation de la patrilinéarité, etc. De nouveaux clivages politiques se

---

30. Vers 1920, à l'époque où, d'ailleurs, s'accélérait la dispersion des *ighawelen* (RENAUD, 1922).

31. En particulier grâce à leur position favorable sur le marché du bétail et au contrôle du trafic du sel. Les baisses de prix de ces produits, déjà anciennes en ce qui concerne le bétail, récentes pour le sel, entraînent des difficultés nombreuses.

sont établis, favorisés par l'intervention directe de l'administration dans la vie politique. Enfin, depuis vingt ans, la sédentarisation des *imajeghen* est en cours.

Cette évolution n'est le fait que d'une partie des *imajeghen*, d'autres sont progressivement rejetés de la classe dominante ; privés de moyens de production, ils fournissent une clientèle parasitaire ou vivent comme les *ighawelen* auxquels ils sont souvent mêlés.

Les *ighawelen* se sont constitués en multiples petites communautés agricoles dispersées sur tout le territoire et dotées de terroirs autonomes.

Quelques-uns d'entre eux se sont enrichis — parfois dès avant la conquête — et possèdent de grands troupeaux de bovins et surtout d'ovins (nécessitant moins de main-d'œuvre que les chameaux).

La plupart, par suite de leur position dans les échanges et de capacités de production limitées, connaissent un processus de paupérisation marqué.

Leurs capacités de production sont réduites non seulement du fait des restrictions d'accès aux moyens de production, mais encore par le manque de main-d'œuvre. Ils chercheront à boucler le cycle alimentaire en diversifiant fortement leur production : agriculture, élevage, artisanat sont pratiqués simultanément à une petite échelle.

L'accès aux revenus monétaires est tout aussi précaire, rendant aléatoires le paiement de l'impôt et l'achat des biens de consommation. Ils se trouvent dans une position défavorable devant la pénétration des rapports marchands et devront se dessaisir sur le marché d'une partie de leurs faibles productions et même, en période de crise, de leurs moyens de production (vente du bétail, des champs).

Le travail salarié constituc une ressource d'appoint souvent nécessaire. Les migrations de travail vers le Nigéria sont nombreuses, parallèlement aux migrations saisonnières qui voient une partie des *ighawelen* quitter avec leur famille les campements fixes pour gagner les villages hausa où ils exécutent de petits travaux, obtiennent des céréales contre des services. Ce phénomène déborde largement la transhumance. En cas de crise plus profonde, ces migrations peuvent devenir définitives ; régulièrement, des migrations massives d'*ighawelen* marquent la volonté d'interrompre ce processus de paupérisation.

Les tendances centrifuges de la société Kel Gress semblent susceptibles de s'accentuer, les rapports de production qui rem-

placent l'ancien système des rapports de production ne permettant pas de restaurer l'unité et l'originalité de cette société. Ils favorisent au contraire l'inscription des différentes catégories sociales dans une société globale, nationale.

8. Conclusion

L'identification d'un type de rapports de production dans une société ne permet pas celle du mode de production dominant dans cette société : il est nécessaire de passer par l'analyse du système des rapports de production. Quelle que soit l'importance de l'esclavage chez les Touareg Kel Gress, il ne nous semble pas pouvoir être considéré comme le rapport déterminant.

La formation sociale étudiée nous est apparue particulièrement complexe ; la tentation de l'analyse historique était grande d'étudier l'articulation élevage-agriculture, société pastorale-villages sédentaires. Elle est cependant impuissante (d'autant que les documents sont rares — mais cette raison est secondaire) à révéler les structures profondes de la production. L'analyse des différentes catégories de rapports de production, de leur articulation et des contradictions du système nous permet de conclure au rôle déterminant du rapport tributaire.

Ce rapport définit une structure de classe dont nous n'avons pas posé le problème de l'origine. L'étude comparative des sociétés reposant sur l'élevage comme activité de production principale permettrait seule d'établir s'il s'agit d'un mode spécifique de passage aux sociétés de classe en dégageant les conditions matérielles et sociales simultanées de la production et de la reproduction dans ces sociétés[32]. Tel n'était pas ici notre propos.

L'originalité de ce mode d'organisation de la production et ses capacités (compatibilité) d'évolution apparaissent en examinant les effets de l'introduction de l'agriculture chez les Kel Gress au XIX^e siècle. Elle provoque une forte extension des rapports tributaires, liée à l'aggravation de l'exploitation et introduit des contraintes nouvelles de reproduction du système ; elle entraîne une restructuration globale de la société. Cependant, il ne semble pas y avoir incompatibilité entre le système de production et ces conditions nouvelles, mais développement

32. Nous poursuivons une telle étude en nous fondant sur l'analyse des sociétés pastorales sahariennes et sahéliennes (Maures, Touareg).

des rapports d'exploitation et de la structure de classe. Les différences avec les sociétés agricoles voisines ayant les mêmes conditions matérielles (techniques) de production sont nettes, ainsi qu'en témoigne le mode d'articulation de ces deux sociétés sous la domination de l'aristocratie dominante pastorale.

Par contre le développement des rapports marchands durant la période coloniale amène une transformation du système des rapports de production — freinée par la situation d'alliance de la classe dominante et du pouvoir colonial. La société Kel Gress apparaît dans une phase transitoire caractérisée par le développement des rapports capitalistes.

Paris, septembre 1972

BARTH, H., 1863, *Travels and discoveries in North and Central Africa*, trad. fr. P. Ithier, Firmin Didot, Paris, 4 vol.

BONTE P., 1968, « L'élevage et le commerce du bétail dans l'Ader Doutchi-Majya », *Études nigériennes*, n° 23, IFAN, CNRSH, Paris.

— 1970, *Production et échanges chez les Touareg Kel Gress*, thèse de doctorat de 3e cycle, Institut d'ethnologie, microfilms, Paris.

DAUMAS (Général), 1848, *Le Grand Désert. Itinéraire d'une caravane du Sahara au pays des Nègres. Royaume Haoussa*, M. Lévy, Paris, 1re édit., 1848.

ECHARD Nicole, 1973, *L'expérience du passé : ethno-histoire de l'Ader Hausa*, thèse de doctorat de 3e cycle.

GUILLAUME, H., 1971, *Les nomades interrompus. Début d'enquête ethnologique dans le canton de L'Imanan*, mémoire maîtrise.

NICOLAISEN J., 1957, *Slavery among the Tuareg in the Sahara. KUML*, p. 107-113.

— 1962, « Structures sociales et politiques des Touareg de l'Ayr et de l'Ahaggar », *Études nigériennes*, n° 7, Niamey, IFAN, CNRSH.

— 1963, *Ecology and Culture of the pastoral Tuareg*, National Museum, Ethnographical series IX, Copenhaguen.

RENAUD (Lieut.), 1922, « Étude sur l'évolution des Kel Gress vers la sédentarisation », *Bull. Comité Et. Hist. Scient. de l'A.O.F.*

RODD R., 1966, *People of the Veil*, Anthropological publications, The Netherlands, 2nd, ed.

TRIMINGHAM, 1962, *A History of Islam in West Africa*, Oxford University Press.

André Bourgeot

Rapports esclavagistes et conditions d'affranchissement chez les Imuhaġ (Twarəg kel Ahaggar)

I. Introduction

Il ne s'agit pas de présenter ou d'analyser la nature et les formes de l'esclavage dans l'ensemble du monde touareg, mais plutôt d'apporter une contribution à cette analyse à travers l'étude de l'esclavage chez les *Imuhaġ*[1], pasteurs semi-nomades localisés en Ahaggar, massif montagneux volcanique de l'extrême Sud algérien.

A cette première limite, il faut en ajouter une autre : l'analyse ne portera pas sur les conditions d'apparition de l'esclavage chez les Kel Ahaggar, mais sur ses modalités depuis la fin du XVIII^e siècle jusqu'au XX^e siècle, en faisant abstraction des dix dernières années au cours desquelles l'esclave accède à une existence sociale[2] conséquente aux nouveaux rapports sociaux créés par l'indépendance algérienne.

Se livrer à une analyse des conditions d'apparition de l'esclavage impliquerait une étude ponctuelle qui ne serait réalisable

1. La transcription graphique est celle employée par l'I.N.L.O.V.
ġ = r grasseyé
r = r roulé
y = dj (mouillé)

2. Afin d'éviter une lourdeur de style, et dans le but d'éliminer toute ambiguïté, nous signalons que l'emploi du présent ne traduit pas une situation actuelle et réelle mais une époque historique antérieure aux années soixante.

qu'en possession de données historiques précises dont nous sommes démunis. L'esclavage sera étudié selon la place qu'il occupe dans la société, sa fonction économique, ainsi qu'à partir des rapports entretenus par les hommes libres avec les esclaves, c'est-à-dire les rapports esclavagistes proprement dits, puis l'affranchissement rendu nécessaire par une transformation des conditions économiques. Par ailleurs, afin de marquer la différence entre les rapports de production (et les rapports politiques qui s'ensuivent) noués entre pasteurs nomades et agriculteurs sédentaires, nous ébaucherons une analyse des rapports de métayage.

II. Les rapports économico-politiques

La structure sociale traditionnelle des Kel Ahaggar recouvre dans ses grandes lignes deux classes, elles-mêmes subdivisées en plusieurs couches.

A. La classe des hommes libres[3]

alelli (pl. *ilellan*)

J'entends par homme libre tout individu qui participe à la vie politique de la société, et qui peut s'approprier des moyens de production, les contrôler et en modifier leur emploi et leur destination. Autrement dit, tout individu est considéré comme homme libre lorsqu'il peut assurer le procès de production et dominer l'ensemble des conditions sociales de reproduction. Tout individu ne répondant pas à ces critères appartiendra à la classe des dépendants, expression qui sera définie plus loin. Parmi les hommes libres, on distingue :

1. Les *ihaggarən* (sing. *ahaggar*)

Peu nombreux en Ahaggar, ils perçoivent le tribut annuel (la *tiwsé*) et diverses redevances prélevées sur leurs tributaires, les *kəl ulli*. Ils sont propriétaires de chameaux, jardins et esclaves. En 1949, le recensement donnait pour les *kəl ġəla* (clan de chefs) : 275 hommes libres pour 322 esclaves[4].

3. Cf. R. P. de Foucauld, 1952, t. III, p. 1 066.
4. Lhote, 1955, p. 224 et s.

Les *ihaggarən* constituent les clans dominants. A l'intérieur de celle-ci émerge un lignage de chefs : les « *kəl əṭṭebəl* » (« ceux du tambour ») dont est issu l'*aménokal*, chef politique de la confédération (*tegᵞəhə*) détenteur du *əṭṭebəl*, tambour symbolisant le commandement et la souveraineté suprêmes sur la totalité des dépendants.

2. Les *kəl ulli*

Littéralement, les « gens de chèvres », encore appelés *imġad* (sing. *amġid*). Ce sont des tributaires qui, il y a un siècle environ, croulaient sous le poids des redevances (hébergement, entretiens divers, tribut etc.) exigés par les *ihaggarən*. Autrefois, leur seule propriété était composée de chèvres, d'où leur nom de *kəl ulli*. Depuis une soixantaine d'années, et cela au détriment des *ihaggarən*, ils ont considérablement développé leur cheptel et ont acquis des chameaux. Cette acquisition leur a permis de se soustraire partiellement à l'emprise des *ihaggarən*. Quoi qu'il en soit, ils sont assujettis aux clans et /ou lignages dominants par des rapports tributaires de deux ordres.

a) *Rapport de soumission politique et économique* (la relation *əṭṭebəl*)[5]

Cette relation s'établit tant au niveau de la totalité des membres d'un lignage tributaire aux membres d'un lignage dominant, qu'au niveau individuel. En d'autres termes, ce rapport comporte deux aspects :

— une relation collective d'un lignage dépendant à un lignage dominant ;

— une relation individuelle, élément par élément.

Cette relation n'est pas univoque car les *ihaggarən* s'engagent à protéger leurs *kəl ulli* contre tout danger extérieur. La relation directe et individuelle établit une garantie émanant de l'*ahaggar* qui s'engage, en recevant une redevance annuelle versée par le *kəl ulli*, à protéger celui-ci contre toutes les déprédations ou accidents quelconques provoqués par les membres ou les sujets des lignages auxquels appartient l'*ahaggar*. La redevance annuelle se solde par un appui politique et juridique efficace.

b) *Rapport de protection* (relation *tamazlayt*)[6]

Celui-ci diffère du précédent dans la mesure où il est le produit

5. R. P. de Foucauld, 1952, t. IV, p. 1 922.
6. Cf. *ibid.*, p. 1965.

d'une décision librement consentie par le tributaire et qui ne modifie pas la relation précédente. Un *kəl ulli* appartenant à un *əṭṭebəl* quelconque peut parfaitement entretenir une relation *tamazlayt* avec un autre *ahaggar* étranger à cet *əṭṭebəl* tout en étant assujetti à ce dernier.

Nicolaïsen (1963) attribue à cette relation individuelle une fonction essentiellement économique. Il ne s'agit pas de nier cette fonction mais d'insister sur la fonction politique de la *tamazlayt*. En effet, ce rapport de protection, acquis par les paiements d'une redevance annuelle, est indépendant du rapport à l'*əṭṭebəl*. Or, cette protection peut être acquise dans le cadre de ce même *əṭṭebəl* moyennant la même redevance[7]. Chercher un protecteur situé en dehors du rapport *əṭṭebəl* répond à une tactique et peut-être même à une alliance politique servant des intérêts bien précis. L'accord de protection ne peut se sceller que s'il répond aux intérêts mutuels des deux parties. Le rapport de protection s'intègre dans une relation de dépendance doublée d'une redevance.

Les *kəl ulli* sont beaucoup plus nombreux que les *ihaggarən* : en 1860, Duveyrier (1864) donne huit *kəl ulli* pour entretenir un *ahaggar* ; par contre, en 1949, Lhote publie le recensement suivant quant au lignage tributaire des *dag ġali* : 386 *kəl ulli* pour 426 *iklan* (esclaves).

Autrement dit, le rapport *kəl ulli /iklan* est sensiblement identique au rapport *ihaggarən /iklan* précédemment évoqué.

3. les *inəḍən*[8] (sing. *enəḍ*) : artisans

On les appelle aussi *kəl ahənsowa* : « ceux de l'atelier ». D'origine obscure, ils sont peu nombreux en Ahaggar et forment une couche sociale très particularisée. Au sein de l'édifice social, ils sont les plus inférieurs d'entre les hommes libres. Des liens économiques et sociaux les attachent soit personnellement aux *ihaggarən* soit à un lignage dominant. Les mêmes liens tendent à se développer avec les *kəl ulli*.

S'ils peuvent posséder des esclaves, ils sont à la fois méprisés — ils travaillent — et craints à cause de leur pouvoir magique (ils forgent des armes en fer à l'aide du feu) mais aussi de leur pouvoir économique grandissant. Détenteurs de la technologie, du savoir technique, les *inəden* ont acquis de l'argent grâce

7. Cf. Bourgeot, 1972.
8. R. P. de Foucauld, 1952, t. III, p. 1 300.

au travail artisanal commercialisé. Ils se caractérisent par une tendance à la dispersion ; leurs campements regroupent une ou deux familles, ou bien encore s'intègrent, tout en demeurant spatialement marginaux, dans la vie des campements des autres catégories sociales.

L'ensemble de ces populations stratifiées ont le même mode de vie : le pastoralisme nomade. La totalité des hommes libres ont accès à la propriété.

Cette présentation de la société touarègue serait incomplète si l'on passait sous silence les *inəsliman*[9] (sing. *anəslim*) : les « gens de l'islam ». Toutefois, la dimension religieuse n'est pas suffisante pour intégrer les *inəsliman* comme constituant une catégorie sociale significative et isolable. Contrairement à la société maure dans laquelle les religieux constituent une classe achevée, au pouvoir politico-économique affirmé, il s'agit dans le cas des *kəl Ahaggar* d'une classe qui se forme et qui, de ce fait, ne peut s'affirmer en tant que telle. La dimension religieuse n'est qu'un atout supplémentaire qui permet d'accroître et de consolider la domination, sans qu'elle soit encore suffisante pour l'assurer. Elle nécessite un substrat autre qui lui servirait de support. La fonction religieuse se répand dans toute la classe des hommes libres (excepté chez les *inəḍən*). En 1949, la fraction maraboutique des *kəl taẓulet* possédait 57 esclaves pour 158 *kəl ulli*.

L'insertion des *inəsliman* dans la structure sociale traditionnelle n'est pas très ancienne (elle date d'environ un siècle). La plupart d'entre eux sont considérés comme des *kəl ulli* bien que certains occupent une position d'*ihaggarən* : dans ce cas ils agissent selon les prérogatives de leur rang.

B. La classe des dépendants

Elle est constituée par un ensemble de personnes exclues de la sphère du politique soit parce qu'elles sont socialement inexistantes (c'est le cas des *iklan*) soit parce qu'elles sont marginales et même extérieures (c'est le cas des cultivateurs, *izeggaġən*, en Ahaggar).

Autrement dit, les dépendants ne participent pas à la vie politique de la société et leur principale fonction est de permettre aux hommes libres de dominer l'ensemble des condi-

9. R. P. de Foucauld, 1952, t. IV, p. 1 829.

tions sociales de reproduction. Ils jouent le rôle d'agent régulateur (ou perturbateur) de la production.

III. L'esclavage

A. L'origine des esclaves et leur fonction économique

L'esclave se dit, en *tamahaq*, *akli* au singulier et *iklan* au pluriel. Il y a deux manières de se procurer des *iklan*.

1. Par capture

Le procédé le plus courant et le plus économique pour se procurer des esclaves était les *rezzou* contre les sédentaires ou les autres nomades « touareg » du Soudan.

2. Par achat

Les *Imuhaġ* les achetaient aux caravaniers arabes qui en faisaient le commerce entre le Tidikelt au Nord, et Tombouctou au Sud. Une autre source d'approvisionnement venait de Ségou, Ouagadougou ou Sokoto. Ces commerçants, venant de Tombouctou, vendaient les esclaves aux *Imuhaġ* entre les mains desquels ils ne circulaient plus qu'à l'intérieur du clan ou du groupement politique, ou même, cas relativement rare, à l'intérieur du groupement politique de deux *tegʸehé* voisins (ex. : *kəl Ahaggar et kəl Ajjer*).

L'esclave est ici l'objet de la relation marchande (relation non exclusive) qui s'établit entre deux groupements nomades différents : l'*akli* est une marchandise humaine vendue et achetée.

Par ailleurs, C. Jean écrivait : « Il y a une cinquantaine d'années et plus, alors que le pays était plus tranquille, des marchands venaient de Tombouctou avec de l'or en poudre et en lingots impurs, pour acheter des captifs, des chameaux, des rahlas (selles de chameau)... Mais les routes ne sont plus fréquentées et l'or a totalement disparu de la circulation. La vue d'une pièce d'or produit une surprise[10]. » Si cette citation ne fait pas directement référence aux commerçants arabes (d'autres auteurs le font) elle met en relief le rôle de l'or dans la traite des noirs.

Les commerçants arabes ont développé les rapports mar-

10. Jean, 1909, p. 189.

chands dans leurs contacts avec les ethnies qu'ils ont côtoyées. Il semble donc que l'esclave-marchandise ait une certaine valeur d'échange, laquelle rentre dans la formule suivante : A - M - A' (argent - marchandise - argent, A' étant supérieur à A.). En présence d'un marché d'esclaves, ou plus précisément d'un commerce d'esclaves, il paraît fondé de qualifier « l'esclave - marchandise » de valeur d'échange. Toutefois, pour que cette forme apparaisse comme achevée, il faut que les conditions en soient créées ; l'esclave-marchandise ne peut exister qu'avec la commercialisation de l'esclave.

Par contre, chez les *Imuhaġ*, qu'ils soient *kel Ahaggar* ou *kel Ajjer* tant dans leurs rapports d'échanges interclaniques, « inter-confédéraux » qu'interethniques (*Imuhaġ/Arabes*), il n'y a pas de commerce d'esclaves à proprement parler. Nous ne possédons aucune donnée statistique concernant les rapports d'échange non marchands entretenus par les *Imuhaġ* avec les commerçants arabes ou autres. Mais la littérature orale nous livre des informations parcellaires : parallèlement à l'achat (intervention de l'argent) l'esclave s'échangeait contre des mehara.

Les *Imuhaġ* étaient dans une position de clients. La deuxième source d'approvisionnement était Tombouctou, où les *Imuhaġ* se procuraient des esclaves contre des mehara.

En 1870, chez les *kəl Ahaggar*, une belle esclave ou un jeune esclave robuste égalaient deux méhara, tandis qu'une esclave laide ou un esclave âgé et faible n'équivalaient qu'à un seul mehari. L'échange reposait sur des critères esthétiques et physiques ; la robustesse l'emportait sur l'esthétisme (la beauté ne fait pas le travail...).

L'esclave ne relève pas de la division sociale et sexuelle du travail : il fait tous les travaux. Toutefois, de plus en plus, son activité tend à se restreindre au gardiennage de troupeaux dont il sera question ultérieurement.

Au campement, si la main-d'œuvre féminine esclave vient à manquer, l'*akli* se chargera des travaux préliminaires pour la cuisine (chercher du bois, moudre du grain, préparer les ustensiles, etc.). Aux yeux de ses maîtres, les qualités des *iklan* sont les suivantes :

— c'est une force de travail ;

— c'est un bien patrimonial (au même titre que le bétail) dont la valeur est proportionnelle à son âge, son sexe et sa santé ;

— c'est un élément du prix de la fiancée.

La femme esclave (*taklit*, pl. *tiklatin*) remplit aussi toutes ces fonctions auxquelles il faut ajouter celle de procréer. Le proverbe

saharien « *la nuit tous les hommes sont noirs* » tend non seulement à ignorer tous les rapports sexuels illicites entretenus avec des esclaves mais aussi à reconnaître leurs effets.

Dans le cas présent, l'esclave était considéré comme une force de travail indispensable au maintien de la production et à la satisfaction des besoins du maître et des siens. L'esclave peut acquérir une valeur d'échange au sens défini antérieurement selon les impératifs économiques du moment et tendre alors à devenir une marchandise. Mais, avant d'acquérir une valeur d'échange, l'esclave (au même titre que les mehara) a d'abord été considéré comme un *bien* patrimonial. L'esclave n'est ici marchandise que d'une manière occasionnelle. L'*akli* était acquis pour sa *valeur d'usage* selon la formule M - A - M qui répond à la satisfaction des besoins autres que ceux du profit ; sauf cas particuliers, il n'y avait pas circulation d'argent et ce rapport d'échange n'était pas une relation marchande comme celle décrite ci-dessus.

Entre l'esclave acheté, ou troqué, et l'esclave razzié (l'esclave du butin), il n'y a aucune différence de condition sociale ; la seule distinction pertinente s'appuie sur des critères idiomatiques au nombre de quatre :

— *ətifən* (plur. *itifən*) ;
— *əhati* (plur. *ihatan*) ;
— *awnan* (plur. *iwnanən*) ;
— *əbənher* (plur. *ibənherən*).

Ces quatre appellations désignent les esclaves qui ne parlent ni la *tamahaq* ni l'*arabe*, mais uniquement un des idiomes soudanais (*tetifənt, tehatit, tawnant, təbənhert*). L'ensemble de ces dénominations a une connotation péjorative et signifie le mépris. Autrement dit, en utilisant les concepts autochtones, il apparaît que l'inexistence sociale des *iklan* ne permet pas une classification issue de critères sociaux mais s'appuie sur des critères linguistiques.

Le langage et les catégories de pensée des autochtones apparaissent comme un tout cohérent. Le discours tenu par et sur les hommes libres véhicule des concepts dont le contenu est essentiellement économico-politique. Par contre, le langage employé par ces mêmes personnes à propos des esclaves repose sur des critères phonétiques masquant ainsi la condition réelle des esclaves. Cet obscurantisme idéologique est « logique » : on ne peut tenir un discours politique sur une classe de personnes dépourvue d'existence sociale.

B. Analyse des rapports hommes libres /esclaves

Si l'esclave est un instrument de distraction (lors des festivités, il danse pour divertir ses maîtres), il fut un temps où il subissait un traitement très sévère. On dit que, dès leur capture et malgré l'éloignement de leur lieu d'origine, il fallait les entraver (ces entraves existent encore). On dit aussi qu'on leur perçait les lèvres pour les cadenasser afin de les empêcher de téter le lait des brebis qu'ils gardaient. On dit encore qu'aux moments des prières musulmanes, les maîtres leur bottaient les fesses pour les relever. Tout laisse à supposer que les maîtres avaient le droit de vie et de mort. S'il semble douteux qu'il y ait eu exécution, par contre la mutilation semble avoir été pratiquée. En 1923, le commandant de la compagnie saharienne du Tidikelt, secteur Hoggar, signait un certificat d'affranchissement libérant la *taklit telateïte* du clan des *kəl Taïtoq*. Ses maîtres lui avaient coupé les mains et crevé un œil. Le certificat d'affranchissement ne donne aucune information sur les causes de ces mutilations. Tout laisse à croire que la *taklit* avait été accusée de sorcellerie. Ces mutilations (mains, œil, deux éléments lourdement chargés de symbolisme dans l'islam) ont été pratiquées soit pour extraire le démon soit pour chasser le « mauvais œil ». Les *tiklatin* (esclaves femmes) sont accusées de pratiquer la sorcellerie et la magie noire.

Les violences corporelles ont disparu et il n'existe plus aucune trace de ce comportement entre maître et esclave.

Autour des *iklan* règne une atmosphère de suspicion et de mystère, provoquant crainte et méfiance chez leurs propriétaires. En cas de situations conflictuelles, ou même dans leurs rapports quotidiens perturbés par de bénins incidents, l'anomalie, voire le conflit, trouve une solution par l'intervention d'un comportement symbolique de l'esclave. Nous citerons à cet égard deux exemples de pratiques symboliques, certes peu fréquentes, mais très présentes dans la pensée des autochtones, d'où l'intérêt de les mentionner.

L'esclave, en cas de conflit avec son maître, peut se rebeller et changer de propriétaire en commettant un dommage symbolique[11].

Lorsqu'un homme libre d'un campement voisin se présente avec son chameau de selle au campement résidentiel de l'esclave, celui-ci se précipite vers le chameau et lui coupe un morceau

11. Nicolaisen, 1962.

d'oreille. Cette action exprime que l'esclave a subi un mauvais traitement. En effet, ce symbole de l'oreille que l'on coupe à des animaux fait référence à des pratiques anté-islamiques. Autrefois, les Arabes païens pratiquaient sur leurs esclaves des mutilations : castration, limage de dents, brûlures faites sur le corps, etc. L'Islam condamna ces pratiques inspirées et ordonnées par Satan. Couper l'oreille d'un chameau symbolise donc un mauvais traitement (coups ou brimades) subi par l'esclave. Le maître étant responsable des actions de l'esclave livre celui-ci en dédommagement. Le nouveau maître doit accepter l'esclave et lui fournir des garanties matérielles (par l'octroi d'un chameau de selle, de vêtements) et morales en s'engageant à le traiter correctement. L'ancien maître ne peut en aucun cas intervenir. La fuite de son *akli* représente une perte sèche. L'absence de dédommagement pénalise ainsi le possesseur défaillant dont l'attitude n'est pas conforme aux prescriptions coraniques lesquelles réglementent l'esclavage et favorisent même l'émancipation[12]. Ce dommage symbolique se concrétise par une fuite de bien et une condamnation morale. Par ailleurs, il fait apparaître trois relations de dépendance assymétriques dont le principal bénéficiaire est le nouveau maître.

En effet, soient A, B, C les trois éléments en jeu : B doit accepter C et A ne peut s'y opposer. B octroie à C chameau et vêtements inaliénables par C.

Quoi qu'il en soit, ce comportement ne traduit qu'une rébellion individuelle embryonnaire sans portée politique car ses fondements sont essentiellement d'ordre religieux. Rien n'est fondamentalement remis en cause ; l'action ne peut avoir d'effets que sur les parties et non pas sur l'ensemble de la société.

La pratique symbolique codifie éventuellement les rapports enfant d'homme libre / jeune esclave (*askiu*) dans leurs jeux quotidiens. Lorsque par inadvertance, au cours d'un jeu quelconque, un enfant de *kəlulli* (homme libre tributaire) casse une ou plusieurs dents à un *askiu* (petit esclave) celui-ci, sur l'ordre de son maître, doit choisir un nouveau maître sous la protection duquel il se placera. Cet incident est interprété comme étant la manifestation d'un mauvais œil (*tehoṭ*) dont il faut conjurer le sort. Par ailleurs, bien que notre propos ne soit pas d'analyser les rapports symboliques existant entre hommes libres et esclaves, nous signalons le parallèle qui existe entre les dents cassées et le limage de celles-ci. Dans le cas présent, il y a identification

12. *Coran*, S. 16 V 73, note 5, p. 847.

et cet incident est interprété comme étant un méfait d'*Iblis* (Satan). En accord avec les préceptes coraniques et afin de contrarier les projets du diable, le propriétaire ordonne à son *askiu* de choisir un nouveau maître.

L'analyse de l'esclavage à travers le rapport homme libre / esclave va maintenant porter sur trois domaines à propos :

— de l'appropriation des biens ;
— des relations matrimoniales ;
— de l'affranchissement.

1. Esclavage et appropriation des biens

Le principe fondamental de l'esclavage en Ahaggar repose sur le dicton « *akli iwla d ulli* », c'est-à-dire « *l'esclave, c'est les chèvres* ». Cette locution peut avoir deux significations :

— l'esclave est assimilé à la chèvre, c'est-à-dire à du bétail ;
— sa fonction principale, mais non nécessaire, est d'être gardien de chèvres.

Mais cette interprétation est secondaire car l'*akli* ne relève pas de la division sociale du travail ni des interdits rituels.

La distinction libres / asservis opère donc aux niveaux politique et économique. L'esclave est propriété du maître, c'est un bien matériel qui circule au même titre que le bétail, comme élément constitutif du prix de la fiancée (*tāggalt*). On peut le troquer.

En 1950, lors d'un conflit entre un *Amahaġ* (plur. *imuhaġ*) et un commerçant *šɛmbi* de Tamanrasset, l'*Amahaġ*, afin de régler des dettes contractées avec ce commerçant, lui a donné un esclave : celui-ci est objet d'échange (*elhah*[13]). Ce genre de pratique est toutefois assez peu répandue.

Dans l'économie pastorale, les rapports de production sont essentiellement axés autour du gardiennage du bétail dont nous distinguons deux modalités :

a) gardiennage de production

Maître et esclave vivent dans la même unité de production correspondant à une unité résidentielle (*amezzaġ*) composée d'un groupement agnatique. Le maître possède un troupeau de chèvres gardé par son esclave et lui procure quelques têtes de chèvres. Le propriétaire du troupeau (et du berger) n'a donc plus à assurer la subsistance de son esclave lequel prélève sa nourriture

18. R. P. de Foucauld, 1952, t. III, p. 1 008.

sur les produits des chèvres gardées. Les chèvres procurées à l'esclave et le croît de celles-ci appartiennent au maître.

Ce type de gardiennage n'est pas exclusif : il peut être à la fois gardiennage de production et de reproduction ; cela est déterminé par les conditions écologiques du moment. Mais, le procès de production (et de reproduction) est contrôlé et évolue au sein des rapports de parenté tissés par les liens agnatiques constituant l'*amǝzzaġ* (plur. *imezzaġǝn*).

Ce type de gardiennage est spécifique au petit bétail (caprins et quelques rares ovins). Les troupeaux camelins ne nécessitent, en Ahaggar, qu'un contrôle *de visu* épisodique : les camelins pâturent en liberté.

b) *gardiennage de reproduction*

Nous distinguerons deux cas élaborés à partir de deux types de troupeaux différents, à savoir les caprins et les camelins.

— L'unité résidentielle de l'esclave est voisine de celle du maître (quelques heures de marche, voire une journée, du campement du maître, en fonction de la qualité ou de l'abondance des pâturages naturels). Cette résidence se localise en Ahaggar et concerne le gardiennage du petit bétail soit au moment du sevrage des agneaux, soit pour assurer le maintien et la reproduction du troupeau à la recherche de pâturages.

La caractéristique du gardiennage des animaux paissant loin du campement du maître se manifeste par l'absence d'un contrôle *direct* sur le procès de production. Cet *iserian*[14], à la différence de l'*amǝzzaġ*, n'est pas un groupement agnatique : il n'est composé que de pasteurs (autrefois des *iklan*, aujourd'hui des femmes libres accompagnées d'enfants).

Leur subsistance est essentiellement assurée par les produits du troupeau. Par ailleurs, les *iserian* sont matériellement démunis et ne possèdent qu'un strict minimum. Le mot *iserian* renvoie probablement au verbe *asǝr* qui signifie « *manquer de : se dit de tout ce qui manque, de n'importe quoi, moralement, physiquement ou matériellement*[15]... ». Comme dans le cas précédent, les produits du troupeau sont consommés par les *iklan* pasteurs, tandis que le troupeau, les produits de celui-ci (beurre, outres, fromages, etc.) et le croît demeurent propriété du maître.

— L'unité résidentielle du maître (*amǝzzaġ*) est en Ahaggar, et une partie de ses troupeaux camelins est gardée au *Tamesna*.

---

14. Pluriel sans singulier ; cf. R. P. de Foucauld, 1952, t. IV, p. 1 855.
15. *Ibid.*, p. 1 847.

(600 km au sud) par des esclaves résidant dans des *iseriən*. Dans ce cas, l'*akli* gère librement les produits du troupeau ; il peut entamer celui-ci pour se nourrir et se vêtir.

Les comptes sont faits lorsque les maîtres, lors du mois de la *tamassadəq*, se rendent au Tamesna. De toute façon, dans cette enclave nigérienne peuplée d'*Imuhaġ* algériens, les maîtres ont toujours des membres de leur lignage (ou éventuellement des alliés) qui se chargent de contrôler indirectement le troupeau et de fournir des informations au propriétaire.

Dans tous ces cas, l'esclave ne retire de son travail que sa subsistance et ses vêtements ; il gère les troupeaux confiés par son maître et, à cette fin, il peut éventuellement en aliéner quelques têtes. Il jouit d'une partie du produit du troupeau afin d'assurer ses besoins alimentaires sans modifier les rapports de domination. Les esclaves ne peuvent donc constituer une classe productive autonome dont la reproduction ne dépendrait pas de la tutelle des maîtres.

Selon les cas énumérés ci-dessus, la gestion du troupeau lui confère des droits d'usage et d'aliénation sur le produit qui peut être vendu ou consommé, mais dont il ne peut disposer à sa mort. Considéré lui-même comme bien transmissible, l'esclave ne saurait hériter.

Accorder le droit d'héritage à l'esclave reviendrait à lui reconnaître un statut social, une place dans la société et le droit d'accession à la propriété des biens. Il ne peut être que le détenteur précaire, celui qui met en œuvre des moyens de production en bénéficiant des produits de ceux-ci. Accéder à la propriété (rapports économique et juridique) implique la possibilité de disposer à sa mort des produits de son travail.

Le quasi-usufruit provoque un démembrement partiel de l'appropriation personnelle qui ne met pas en cause celle-ci.

La condition fondamentale d'accès au droit d'appropriation repose sur l'appartenance à part entière au clan. Autrement dit, tout élément étranger asservi et privé du droit de posséder est exclu de la sphère du politique.

2. L'esclavage et les relations matrimoniales

Les rapports esclavagistes en Ahaggar sont du type domestique. Les jeunes esclaves sont tenus pour des enfants fictifs du maître[16] : celui-ci étant appelé « père » (*abba* : terme d'adresse) et la mère

16. Nicolaïsen, 1962.

appelée « mère » (*anna* : terme d'adresse). Les frères et les sœurs des maîtres sont considérés par l'*akli* comme des « parents ».

Cette parenté fictive s'actualise lors du mariage *akli* = *taklit* ; le maître de l'*akli* paye le prix de la fiancée au maître de la *taklit* et la mariée devient la belle-fille du maître de son mari. Dans une famille, le maître est le « beau-père » de tous les esclaves de sa femme et, réciproquement, la maîtresse est la « belle-mère » de tous les esclaves de son mari[17]. L'esclave est associé à la famille et, par elle, au lignage (en ce sens la famille a une fonction médiatrice et sert de relais à l'appartenance lignagère). L'esclave d'un *Amahaġ Aït Loaəïn* (clan de *kəl ulli*) se dira *Aït Loaïən* comme son maître. Le référent clanique cependant ne se fait pas en termes de parenté. Quoique considérée comme sa fille fictive, le maître peut se marier légalement à son « esclave fille ». Cette union hypergamique n'engendre aucune rupture de la structure politique. Se marier à quelqu'un hors du politique ne détruit pas son propre statut. Les enfants de cette union sont appelés *ibuġəllitən* (sing. *abuġəlli*), c'est-à-dire les « mélangés[18] ». Évidemment, le prix de la fiancée n'intervient pas : ce n'est pas une alliance qui est scellée à travers des échanges de biens.

Par contre le mariage hypogamique (esclave-mâle — maîtresse) est impensable, car il serait la manifestation de la mise en place de la destruction de la structure politique, et, de surcroît, le prix de la fiancée ne peut être versé par quelqu'un qui est totalement démuni. Depuis 1962, la désagrégation de la structure politique traditionnelle est en voie d'achèvement et l'on assiste à des mariages hypogamiques, sans déclencher chez les *ihaggarən* la moindre opposition. Cela est un effet du renversement des rapports sociaux antérieurs.

Le produit de l'union de deux esclaves appartient au maître de la femme-esclave. A cet égard, les *Imuhaġ* aiment à rappeler que si A est propriétaire d'un chameau entier (non castré) et B propriétaire d'une chamelle, les chamelons appartiendront à B...

Le prix de la fiancée (*tāggalt*) dans le mariage *akli* = *taklit* équivaut à la moitié de celui de sa maîtresse. La valeur de la *taklit* est proportionnelle à celle de sa maîtresse : si un homme libre

---

17. Bourgeot, 1972.

18. Les *Ibuġəllitən* sont des mulâtres, des « mélangés » (par la couleur et socialement) dans l'Aïr et dans certaines régions qui l'avoisinent.

Ils forment une population libre, intermédiaire entre les tributaires (*kəl ulli* ou *ameġid*) et les populations noires asservies. En Ahaggar, les *ibuġəllitən* ne constituent pas une classe particulière, ils n'existent qu'à l'état d'isolés et en très petit nombre.

est propriétaire d'une *taklit*, celle-ci sera évaluée à la moitié de la *tāggalt* de la sœur ou de la mère de cet homme. Le nouveau couple ne constitue pas une unité résidentielle autonome et chacun reste chez son maître respectif.

L'appartenance lignagère se réalise dans et par celle de son maître ; autrement dit, le statut de l'esclave, ou plus exactement l'absence de statut, en fait un être désocialisé dont l'existence n'apparaît qu'à travers ce processus d'identification lignagère qui met en évidence sa condition : sans maître, l'esclave n'existe pas et il n'est socialisable que par son maître.

Ce processus d'identification entraîne une hiérarchisation entre les esclaves appartenant à des maîtres de classes différentes, bien que cette hiérarchisation ne reflète pas des conditions fondamentalement différentes.

Malgré l'absence de matériaux personnels et une documentation restreinte, il est utile de mentionner le cas des « *iklan-n-tawsit* » (littéralement : « *les esclaves de la tribu* ») au statut social de *kəl ulli*. La littérature orale nous propose deux interprétations.

— La première présente les *iklan-n-tawsit* comme les descendants d'un noble des *Imənan* (lignage noble du *Tasili-n-ajjer*) qui avait épousé une *taklit*. Afin d'accentuer l'aspect hybride de ce lignage et de contribuer à les ternir socialement on dit que par la suite ils se sont mélangés aux *Ahl-azzi* (tribu arabe d'In-Salah).

— La seconde version se rattache directement à la légende devenue classique de *Tin-Hinan*[19], et leur donne pour ancêtre une dénommée *Barama*, *taklit* de *Tin-Hinan*. Cette version est d'autant plus suspecte qu'elle rationalise a posteriori l'organisation sociale actuelle : *Tin-Hinan* créatrice ancestrale des *ihaggarən*, *Takama* ancêtre féminine des *imġad* et *Barama* ancêtre, tout aussi féminine, des *iklan* (esclaves).

La version première paraît plus historique. En effet, jusqu'à la fin du siècle dernier, les *iklan-n-tawsit* relevaient du commandement des *Imənan* alors qu'antérieurement à cette période ils auraient constitué la garde des sultans *Imənan*. La colonisation française, soutenant les *kel Ahaggar* au détriment des *kel Ajjer* moins dociles, rattacha ces *iklan-n-tawsit* à l'*əṭṭebəl* des *kel Ahaggar*.

Contrairement aux esclaves décrits précédemment, ceux-ci avaient une *fonction militaire* attachée à la personne du sultan

19. Cette légende est interprétée par les autochtones de deux manières différentes : l'une présente *Tin Hinan* comme l'ancêtre féminine de tous les *Imuhaġ*, l'autre la présentant comme l'ancêtre des seuls *kəl ġəla*.

et jouissaient d'une condition supérieure à celle des autres esclaves. Dans ce cas l'affranchissement s'est effectué d'une manière collective au point où l'ensemble de cette ancienne garde militaire s'est constitué en lignage de *kəl ulli* dont l'activité économique repose sur le pastoralisme. Ce faisant, par opposition à tous les autres *Imuhaġ*, les *iklan-n-tawsit* ne répugnent pas à travailler la terre, ce qui était exceptionnel en Ahaggar. En fait, si la répugnance pour le travail agricole n'intervient pas, ce sont des impératifs économiques qui les contraignaient à effectuer ce travail. En effet, ils étaient extrêmement pauvres en troupeau et possédaient peu d'esclaves.

Malgré les aspects spécifiques (fonction militaire, affranchissement collectif, accession au statut d'homme libre), les *iklan-n-tawsit* ne pouvaient assurer leur reproduction sociale, maîtriser le processus de production, qu'en ayant *eux-mêmes* recours au travail agricole, travail considéré comme dégradant et servile. Les activités *exclusivement* pastorales et caravanières sont réservées aux seules populations d'origine libre.

3. L'affranchissement

Selon le Coran, affranchir un esclave est considéré comme une action pieuse. Les *Imuhaġ* paraissent ignorer ce souhait émis par le prophète. L'affranchi se dit en *tamahaq*[20] : *əderəf* (plur. *iderfan*) ou *anəddərfu* (plur. *inədderfa*). Ces noms, connus des *kəl Ahaggar*, ne sont pratiquement pas employés par ceux-ci contrairement à leurs voisins *kəl Ajjer*. Nous verrons par la suite que cette terminologie ne correspond pas au langage et aux catégories de pensée des *Imuhaġ* car elle ne rend compte ni de la condition sociale des affranchis ni de leur place dans la production. Le langage des *Imuhaġ* a un contenu politico-économique que le terme *əderəf* ne connote pas. Par contre, le verbe *seddərfu*[21] (affranchir) est pertinent, car il traduit le passage de la condition d'esclave à celle d'homme libre. Le sens du verbe exprime un changement d'état qui reflète un acte politique, mais vidé de son contenu économique. L'appellation *azəggaġ*[22] (plur. *izəggaġən*), employée par les *kəl Ahaggar* et dénommant les affranchis, renvoie à la division sociale du travail et, à sa suite, au statut social de ceux-ci.

---

20. Cf. R. P. de Foucauld, 1952, t. IV, p. 1 582.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, t. II, p. 631.

En Ahaggar, à l'affranchissement (*asədderfu*) correspond souvent un passage à une activité différente. Esclave, il se livre au pastoralisme ; affranchi, il se livre à des travaux agricoles. (La présence d'affranchis dont l'activité est le pastoralisme est un phénomène récent.) L'absence d'accession à la propriété du troupeau donne les limites de l'affranchissement conçu comme la dissolution partielle des rapports esclavagistes et donc se situant encore dans le prolongement de ceux-ci. Si l'affranchissement débouchait sur l'accession à la situation politique d'homme libre, l'ex-esclave ne serait pas « fixé » au sol mais deviendrait pasteur nomade par l'appropriation d'un troupeau constituant une unité de production relativement autonome (le bétail garantit non seulement un moyen de production mais aussi, par les produits du troupeau, des biens de consommations : nourriture, matériel et objets de nomades, tente). Une telle mobilité le ferait participer de l'idéologie pastorale reposant sur le prestige de l'élevage et le mépris des gens qui travaillent de leurs mains (cultivateurs, artisans, etc.).

L'affranchissement, aujourd'hui très général, provient de circonstances précises. L'esclavage en Ahaggar se développa autour de deux activités principales : le gardiennage des troupeaux et le commerce caravanier (cela, surtout à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle).

En 1949, les statistiques du recensement donnent 4 344 habitants répartis en 3 249 hommes libres et 1 905 esclaves[23]. L'importance numérique des *iklan* est fonction de l'importance économique et politique du clan auquel ils sont attachés. Statistiquement, on constate que les clans dans lesquels les *iklan* sont plus nombreux que les hommes libres sont des clans à activité commerciale caravanière très développée (ex : *kəl ġəla* et *dag ġali*) alors que dans les lignages, tant *ihaggarən* que *kəl ulli*, où l'activité économique se concentre autour des troupeaux, les esclaves sont numériquement faibles.

Lorsque le commerce caravanier commença à décliner, l'existence matérielle des esclaves et de leurs maîtres ne pouvait plus être assurée par la seule production pastorale et la main-d'œuvre immobilisée devint une lourde charge alimentaire.

Ce déclin du commerce caravanier vient de l'expansion et de la mainmise des commerçants arabophones sur l'appareil commercial, reléguant ainsi les *Imuhaġ* dans un état de dépendance envers

23. LHOTE, 1955.

les Arabes *šɛmba*, principaux détenteurs des circuits marchands néo-traditionnels et modernes. Cette dépossession des réseaux commerciaux a provoqué l'intrusion de communautés marchandes étrangères, altérant ainsi l'équilibre social, affaiblissant le pouvoir économique et politique des *Imuhaġ* et se traduisant par une perte de prestige pour ceux-ci.

Le commerce externe tend à échapper aux contrôles politique et économique des *Imuhaġ* ; c'est une partie de surplus qui fuit chez les marchands arabophones de l'Ahaggar. La tentative de créer un surplus et de se l'accaparer sous des formes nouvelles se manifesta à travers l'exploitation agricole en essayant d'élargir et même de généraliser les rapports d'exploitation.

L'activité pastorale assurant la subsistance du groupe ne peut plus remplir sa fonction reproductrice des rapports sociaux existants, car le groupe, tant au niveau de l'unité de production (ou unité de nomadisation) associé au segment de lignage, qu'au niveau du lignage tout entier, ne peut plus se reproduire sous le poids de la pression démographique conséquente aux nouvelles conditions économiques, lesquelles tendent à faire périr d'asphyxie la société si elle ne trouve pas un nouveau débouché. Autrement dit, le déclin d'une activité économique (ici le commerce caravanier) freine le développement de la production et n'assure donc plus l'élargissement de celle-ci ; le procès de production sociale n'est plus simultanément un procès de reproduction, considéré comme maintien, renouvellement et dépassement des facteurs de production.

L'affranchissement apparaît alors comme une solution permettant la réalisation du procès de production et en même temps sa reproduction sociale. Il consiste à libérer les esclaves des rapports esclavagistes et à les placer dans le cadre de nouveaux rapports de production par lesquels le maître n'a plus à nourrir les esclaves, mais conserve sa domination à travers une relation de pouvoir différente.

L'existence sociale de l'esclave se concrétise alors par son appartenance à la communauté rurale. Cette dissolution des rapports esclavagistes au profit des rapports d'exploitation fondés sur le métayage ne touche pas fondamentalement à la propriété du maître, car il n'y a pas mise en cause de celle-ci qui s'affirme et se maintient sous d'autres rapports et, partant, sous d'autres formes.

L'affranchissement permet le maintien de l'ordre social et de la violence politique sous des formes autres.

IV. Les métayers et les affranchis devenus métayers

Il y a deux catégories d'affranchis :

— les étrangers venus du *Tidikelt*, population noire agricole (en arabe, *hartani* ; plur. *haratin*), anciens esclaves des Arabes ;

— les anciens esclaves des *Imuhaġ*, resocialisés par assimilation dans la communauté rurale.

Les uns et les autres ont pour activité économique dominante l'agriculture basée sur l'irrigation, laquelle date environ de 1840, début de l'installation d'une manière permanente de l'agriculture irriguée en Ahaggar. (On mentionne l'existence d'une agriculture sèche avant le règne de *elhaj Ahmed* (1830-1877) mais nulle part on ne trouve d'explications et de données.)

Les rapports noués entre propriétaires de jardins (les *Imuhaġ*) et producteurs (les *izəggaġən*) se sont élaborés sur des relations de métayage stipulées par un contrat verbal.

Les *izəggaġən* (en arabe, *haratin*), c'est-à-dire les agriculteurs, sont soit des *agriculteurs indépendants* qui paient une redevance à l'*aménokal*, chef politique de la confédération, soit des *métayers* tenus de respecter les clauses verbales du contrat.

De 1850 à 1962, le contrat de métayage s'est amélioré. Par le *ta-s-semmusət* (en arabe, *khammast* : le *cinquième*), le propriétaire du sol remettait un cinquième de la récolte au métayer. Ce type de contrat fut déconseillé, sous l'influence du *taleb Fulani*, par l'*aménokal Bey ag Akhamuk*, afin d'établir le *ta-s-kəradet* (en arabe, *tilt* : le *troisième*) par lequel un tiers de la récolte va au cultivateur. Un troisième contrat fut établi par la colonisation, le *ta-s-sənatet* (ou *aġil* ; en arabe, *ənnus* : le *demi*) : la récolte se partage en deux parties égales.

Tout travail agricole impliquant le creusement et l'entretien d'une *foggara*[24] nécessite une coopération et une organisation du travail méthodique sous la direction d'un *amġar-n-əfelli*, c'est-à-dire d'un « chef de *foggara* » à qui les propriétaires terriens donnent un jardin. Les métayers sont des « travailleurs » (*enahdam*[25]) indépendants et individuels : aucuns liens parentaux n'existent entre eux. L'unité de coopérative agricole regroupe plusieurs familles indépendantes.

L'expression juridique de ces rapports de production qui se

---

24. Drain souterrain ; en *tamahaq* : *əfelli* (plur. *ifellan*).
25. R. P. de Foucauld, 1952, t. II, p. 949.

nouent autour de la *terre* est donc le contrat. Ces rapports sont différents des rapports maîtres / asservis centrés autour de l'esclave, *objet matériel*, humanisé par une parenté fictive et intégré relativement au lignage par la médiation de la famille.

La modification des rapports de production jette les bases de « communautés rurales » davantage conscientes de leur place dans la production, et conscientes aussi de leur exploitation par les pasteurs libres. A cet égard, une brève note moderniste étayera cette affirmation. La colonisation, en s'appuyant sur une partie des *ihaggarən* qui s'était ralliée au gouvernement français par intérêt et tactique politique vis-à-vis des autres lignages, chercha à maintenir l'essentiel des rapports sociaux existants. L'accession à l'indépendance en 1962 a profondément bouleversé l'édifice social et a favorisé l'affirmation et l'expression d'une prise de conscience latente chez les cultivateurs. Ceux-ci perçurent leur « émancipation » dans et par leur ralliement au gouvernement de la nation algérienne, alors que les esclaves demeurèrent, pour la plupart d'entre eux, fidèles à leurs maîtres.

L'esclave n'a pas la conscience de son appartenance à une classe. L'organisation spatiale, la cohabitation, les rapports domestiques, le faible nombre d'esclaves dans un campement sont autant d'éléments qui ne favorisent pas la prise de conscience. Bien que totalement démuni, l'esclave participe au mode de vie de son maître.

Il en est différemment des cultivateurs. En effet, ceux-ci vivent en communauté distincte et ne sont pas propriété du maître ; ils ne sont pas en contact permanent avec lui. Leurs relations reposent sur un contrat qui fait surgir matériellement le fait d'exploitation. Dans ces conditions, le slogan « la terre à ceux qui la cultivent » ne pouvait que trouver chez eux un écho favorable.

BOURGEOT A., 1972, « Idéologie et appellations ethniques : l'exemple twarəg. Analyse des catégories sociales », *Cah. Et. Afr.*, 12, 4, 48.

Coran, 1958, trad. E. Montet, Paris, Petite Bibliothèque Payot, Paris.

DUVEYRIER H., 1864, *Les Touareg du Nord*, Challamel Ainé, Paris.

FOUCAULD R. P. Ch. de, 1952, *Dictionnaire touareg-français*, Imprimerie nationale, Paris, 4 vol.

JEAN C., 1909, *Les Touareg du Sud-Est, l'Aïr*, Larose, Paris.

LHOTE H., 1955, *Les Touareg du Hoggar*, Payot, Paris.

MOHAMED BEN CHENEB, 1958, *Dictionnaire arabe-français*, Marcel Beaussier, Alger.

NICOLAÏSEN J., 1962, « L'Esclavage entre les peuples pastoraux Touareg en Ahaggar et en Aïr », *1er Congrès international des africanistes*, 11-18 décembre 1962, Accra.

NICOLAÏSEN J., 1963, *Ecology and culture of the pastoral tuareg*, National Museum of Copenhaguen.

J.-P. Olivier de Sardan

Captifs ruraux et esclaves impériaux du Songhay

L'empire soudanais repose sur une association d'individus, visant à dominer les populations pour en tirer divers profits.

Ch. MONTEIL*

The history of the Western Sudan revolves, therefore, round these three themes : trade, states and Islam.

N. LEVTZION**

Rappels chronologiques

1260	Le Mali prend Tombouctou
1324	Pèlerinage de Mansa Moussa à La Mecque
vers 1350	Développement de la route commerciale Djenné — Tombouctou
1433	Les Touaregs prennent Tombouctou
1464	Début du règne de Sonni Ali
1493-1528	Règne de l'Askya Mohammed
1549-1582	Règne de l'Askya Daoud
1591	Victoire marocaine à Tondibia
1652-55	Es-Sadi aurait écrit le *Tarikh-es-Sudan*
vers 1665	Le *Tarikh-el-Fettach* aurait été achevé
1721	Prise de Tombouctou par les Touaregs

* MONTEIL, 1930, p. 22.
** LEVTZION, 1971 (b), p. 124.

Nous ne pouvons pas traiter ici du problème général de l'esclavage chez les Songhays-Zermas : ce sera en effet l'objet d'une étude d'ensemble. La compréhension de l'esclavage nous semble en effet commander toute explication de la société songhay, tant au niveau économique que politique et idéologique[1].

Nous voudrions ici simplement *questionner* les documents retraçant l'histoire de l'empire Songhay, le principal d'entre eux étant le *Tarikh-el-Fettach*. Les références concernant les esclaves sont nombreuses : que nous apprennent-elles, comment les interpréter ?

Jusqu'à présent, la plupart des travaux qui ont tenté de présenter ou d'expliquer les structures sociales de l'empire songhay ont utilisé les *Tarikh* comme une source d'informations directes, comme une suite d'indications, certes incomplètes et parfois contestables, mais ayant l'évidence des « faits ».

Sur un seul domaine on a reconnu l'existence d'un coefficient idéologique influant sur la perspective des rédacteurs des *Tarikh*, à savoir la question de l'islam. Les seules conséquences qui en ont été tirées portent sur l'estimation comparée des politiques de Sonni Ali et de l'Askya Mohammed. Ainsi Rouch, se faisant le porte-parole des adeptes des danses de possession et des magiciens traditionnels, s'est-il efforcé de réhabiliter Sonni Ali, que le fanatisme musulman des chroniqueurs aurait calomnié[2].

Notre perspective est tout autre. Elle consiste à analyser les *Tarikh* non comme une série de données, mais comme *un point de vue de classe*[3]. La perspective musulmane des auteurs n'est en effet pour nous que la forme religieuse que revêtait l'idéologie dominante de la classe au pouvoir. Dans les *Tarikh*, nous découvrons l'empire songhay, à travers la vision d'une fraction de cette classe, celle qui, justement, était au premier chef productrice et détentrice de cette idéologie : les lettrés coraniques de Tombouctou.

D'autre part, nous comptons appuyer notre lecture des *Tarikh* sur un deuxième élément, lui aussi négligé, et lui aussi indispensable : la connaissance des groupes songhay à l'époque précoloniale (telle que nous l'avons dégagée à partir d'enquêtes

---

1. Sur ce dernier point, cf. OLIVIER DE SARDAN, 1973 (a) et (b).
2. J. ROUCH, 1953.
3. Il faut signaler qu'au cours des séminaires dont est issu l'ouvrage présent nous étions au contraire « tombé dans le panneau » d'une lecture naïve, réaliste, des *Tarikhs*, et qu'il s'agit donc ici d'une autocritique ; ce texte n'a guère de rapport avec l'exposé initial.

contemporaines). Les travaux récents d'historiens, bien que renouvelant l'étude de l'empire songhay, souffrent en effet de l'absence d'un tel élément de comparaison.

Le plus souvent, la tradition orale, c'est-à-dire les récits historico-mythiques transmis sous une forme plus ou moins standardisée, constitue le seul témoignage récent reconnu apte à compléter les manuscrits arabes. En fait les stéréotypes, catégories spontanées, représentations populaires, sont à prendre tout autant en considération : ils ouvrent un accès aux structures sociales précoloniales, qui fournissent pour l'histoire, même ancienne, une référence fructueuse. Y faire appel présuppose l'hypothèse suivante :

Au niveau de la communauté villageoise, le système des rapports sociaux n'a pas évolué de façon décisive entre le XV^e^ et le XIX^e^ siècle. Si l'on préfère, il n'y a eu, depuis le moyen âge, aucun changement qualitatif ni des forces productives ni des rapports de production : à l'échelle des masses paysannes, le mode de production dominant est resté identique.

Il serait donc légitime de confronter le phénomène de l'esclavage tel qu'il est saisi par la classe dominante pour la période de l'empire songhay, et tel que l'investigation scientifique le restitue à la veille de la conquête coloniale. Diverses contradictions apparaissent, et permettent de mieux comprendre tant la nature de l'empire songhay que celle de l'esclavage.

La perspective des « Tarikh »

Ici, un problème se pose. Jusqu'à une date récente, la critique historique des manuscrits arabes permettait d'établir un lien direct entre les ulémas de Tombouctou et les rédacteurs des *Tarikh.*

L'hypothèse communément admise pour le *Tarikh-el-Fettach* était celle de Delafosse et Houdas : Mahmoud Kâti, ami personnel de l'Askya Mohammed, puis de l'Askya Daoud, cadi de Tendirma, aurait rédigé lui-même les six premiers chapitres entre 1519 et 1593. Son petit-fils aurait fini l'ouvrage au milieu du XVII^e^ siècle, en s'aidant de notes familiales. D'autres interprétations ne modifient pas les données de base[4] : le *Tarikh* serait

4. BRUN, 1914 ; et surtout HUNWICK, 1969. Tous deux déduisent l'existence de deux Mahmoud Kâti, l'un contemporain de l'Askya Mohammed, l'autre de l'Askya Daoud.

l'œuvre sur plusieurs générations d'une famille de lettrés de Tombouctou.

Mais un article récent de Levtzion, comparant les deux principaux manuscrits, propose une solution radicalement autre. Une partie du *Tarikh* aurait été rédigée par le seul Ibn-al-Mukhtâr, petit-fils de Mahmoud Kâti, lui-même contemporain de l'Askya Daoud. Mais surtout de nombreux additifs auraient été faits au XIXe siècle sur l'ordre de Sekou Ahmadou ; parmi eux, non seulement la prophétie faisant de Sekou le douzième et dernier caliphe, mais aussi l'essentiel des passages concernant l'esclavage[5].

Nous sommes incompétents pour prendre partie du point de vue de la critique des manuscrits. Cependant, l'hypothèse de Levtzion se situe sur un autre plan, plus contestable, et ne modifie pas autant qu'il paraît notre point de départ. Développons tout d'abord celui-ci.

Lors de la rédaction (ou de l'achèvement) du *Tarikh* (ou de sa plus grande partie) au XVIIe siècle, quelle était la situation politique ? Les ulémas de Tombouctou, étroitement associés au pouvoir durant le règne de l'Askya Mohammed et de l'Askya Daoud, étaient alors, du fait de l'invasion marocaine, privés de toute influence politique, et sans doute commerciale. Les pachas marocains avaient déporté nombre d'entre eux en Afrique du Nord ; l'ancien Songhay volait en morceaux et les descendants des soldats marocains se disputaient un pouvoir de plus en plus restreint ; Tombouctou était sous la menace constante des Touaregs au Nord, des Bambaras au Sud ; les voies du trafic transsaharien, dont Tombouctou avait été la plaque tournante, étaient certainement, sinon bloquées, du moins en sérieuse décadence, tant en raison de l'insécurité que du tarissement des exportations d'or par le désert (substitution de l'itinéraire du golfe de Guinée, baisse de la demande européenne).

Certes, Tombouctou était encore, au XIXe siècle (cf. Barth, Caillé), un centre religieux et commercial. L'acharnement de Sekou Ahmadou à contrôler la ville en témoigne. Mais il s'agit d'une renaissance liée à l'hégémonie idéologique, et donc politique, de la tribu maraboutique des Kuntas, dont le chef, Sidi-al-Mukhtâr, put s'imposer comme arbitre et médiateur entre les groupes rivaux (Armas, Touaregs, Peuls). En outre cette renaissance fut nécessairement limitée : *la base principale de la prospérité*

5. Levtzion, 1971 (a).

des empires soudanais, l'exportation d'or, avait à peu près disparu. L'existence d'un réseau commercial, la présence d'une classe de marchands prospères, ne suffit pas en effet à créer les conditions d'un pouvoir fort et centralisé. Nous ne pouvons pas suivre Willis lorsqu'il écrit : « If the decline of Songhay brought about a reconstitution of political power in the Upper and Middle Niger, it would seem to have had a relatively insignificant impact on the economic life of this region — business was carried on as usual[6]. » S'il est un aspect de la vie économique qui est resté inchangé, c'est celui de la production agricole, relativement indépendant des superstructures politiques ; par contre, tout prouve le lien étroit entre l'existence d'un État fort et centralisé et la présence d'un commerce d'or et d'esclaves particulièrement prospère ; l'effondrement des deux est corrélatif.

Il reste donc légitime de considérer le *Tarikh* comme une exaltation nostalgique de l'ancien empire songhay, essentiellement des deux règnes « fastes » de Mohammed et de Daoud, périodes correspondant sans nul doute à l'apogée de Tombouctou (de sa classe dominante) comme centre *religieux, commercial et politique.*

Un témoin plus direct que l'hypothétique Kâti, Léon l'Africain, confirme d'ailleurs cette prospérité de Tombouctou, et surtout l'alliance entre pouvoir, commerce et islam à l'époque de l'Askya Mohammed : « Les habitants sont fort opulents, principalement les étrangers[7], lesquels y viennent faire leur résidence, tellement que le roy a donné en mariage ses deux filles à deux grands marchands frères » ; le roi « porte grand honneur à ceux qui font profession de lettres », les livres se vendent fort bien et fort chers[8]. Léon l'Africain fait d'ailleurs de l'Askya le roi de Tombouctou.

Au delà de l'exaltation rétrospective de la piété de l'Askya, *le Tarikh a pour base la justification politique de l'unité des classes dirigeantes* : les dons de Mohammed ou de Daoud tant vantés par le *Tarikh* au nom de l'idéologie islamique, symbolisent en fait l'alliance de l'aristocratie politique avec les lettrés, et, derrière eux, les marchands. A ce propos, il n'est pas besoin de redémontrer ici le lien étroit entre l'islam et le commerce[9].

---

6. Willis, 1971, p. 475.

7. Il ne faut pas en effet oublier l'origine berbère ou arabe de la grande majorité des marchands et lettrés de Tombouctou.

8. Léon l'Africain, p. 293-295.

9. Cf. sur ce point : Levtzion, 1967 ; *id.*, 1968 ; *id.*, 1971 (b) ; Hunwick, 1966 ; Trimingham, 1968 ; Bovill, 1958.

Évident en ce qui concerne la diffusion de l'islam dans une première étape par des marchands ambulants ou des réseaux de commerçants, il n'est pas moins fort à l'étape supérieure, où l'apparition d'un clergé (ou d'une intelligentsia) islamique s'opère parallèlement à la constitution de centres commerciaux spécialisés (Djenné, Tombouctou). Le fait que commerce et religion acquièrent ainsi chacun son personnel propre (gros commerçants d'un côté, ulémas de l'autre) ne diminue en rien les liens familiaux, la communauté d'intérêts, et l'identité de classe qui, à travers l'idéologie commune, les unissent[10].

Comme contre-épreuve, il suffit d'examiner la condamnation virulente de Sonni Ali par les *Tarikh*. Peut-on en effet l'expliquer par de seuls motifs religieux : Sonni Ali le païen aurait persécuté les croyants... ?

A un premier niveau, Sonni Ali n'apparaît pas comme si païen que cela, ni l'Askya Mohammed comme si croyant[11]... La coexistence de l'islam et des religions « traditionnelles » semble présente chez l'un comme chez l'autre, et ne pas être leur apanage : c'est le cas de tout l'islam soudanais, pour ne pas dire de toutes les régions islamisées, voire même de toutes les religions universalistes. De plus, l'islam semble avoir été la religion officielle des chefs du Songhay depuis au moins quatre siècles avant l'Askya[12]. Les *Tarikh* eux-mêmes signalent les faveurs accordées par Sonni Ali en certaines occasions aux

---

10. Cf. Cissoko, 1969, p. 936 : « Un grand nombre de savants avaient leurs propres affaires, à l'instar de Sidi Yaya, le patron de la ville, qui vivait de son commerce. »

11. Rouch, 1953, reprend en fait l'argumentation des *Tarikh*, mais en inversant le jugement de valeur ; Trimingham, 1968, p. 300, prend lui aussi les *Tarikh* à la lettre : « He [Sonni Ali] treated Islam as a joke. » Cf. la critique de ces positions par Hunwick, 1966. Mais Hunwick ne va pas jusqu'au bout, et s'arrête à démontrer la nécessaire coexistence de l'islam et des religions traditionnelles du point de vue de l'unité politique de l'empire, sans en venir aux forces sociales en présence.

12. La première mention de l'islam à Gao remonte au x^e^ siècle (al-Muhallabî, cité par Yâqût, *Kitâb Mujam al-Buldân*). Mais il semble établi que des liens existaient dès le viii^e^ siècle entre Gao et le royaume ibadite (kharédjite) de Tahert ; cf. Lewicki, 1962. Ibn Khaldoun fait d'ailleurs de Gao le lieu de naissance du réformateur kharédjite Abou Yazid, vers le début du x^e^ siècle. Quant aux deux *Tarikh*, ils datent l'islamisation de Gao du xi^e^ siècle, bien avant la dynastie des Si (ou Sonni). Al-Bakri (xi^e^ siècle) et Ibn Battuta (xiv^e^ siècle) ont tous deux vu des mosquées à Gao, dont ils signalent que le roi était musulman.

ulémas[13], mentionnent sa connaissance de l'islam[14] et font état de son appartenance au kharedjisme[15].

Mais l'antagonisme indéniable qui opposa Sonni Ali et les lettrés de Tombouctou s'explique parfaitement en termes politiques. Chef d'un royaume encore restreint, à l'écart de la principale route commerciale, Sonni Ali, fondateur de l'empire songhay, a pour premier geste de conquérir Tombouctou aux dépens des Touaregs, s'assurant ainsi le contrôle du port du désert. Dès l'origine, l'empire et le commerce à longue distance sont ainsi liés. Mais Tombouctou n'était pas une ville neuve. C'est sans doute à la fin du XIVe siècle, à la suite de l'ascension de Djenné, que la ville a pris son essor et devint le point de départ et d'arrivée des caravanes transsahariennes[16] : son développement, c'est celui de la classe qui la contrôle, les marchands arabo-berbères, de leur excroissance idéologique, les ulémas, les uns et les autres souvent confondus. A la venue de Sonni Ali, la ville avait déjà un pouvoir, avec lequel le conquérant devait traiter, ou qu'il devait soumettre. Quelle que soit la forme religieuse que prend, réinterprétée deux siècles plus tard par l'une des parties (celle qui justement contrôle l'idéologie), la relation entre les deux classes en présence (la dynastie politique en expansion et le consortium islamico-commerçant), l'alliance ou la lutte de Sonni Ali avec les ulémas est fonction d'un rapport de force politique. N'oublions pas que c'est *un an* après la prise de Tombouctou que Sonni Ali (en 1469) aurait procédé à une première expulsion des ulémas, et ce, justement, et aux dires mêmes du *Tarikh*, en raison de leur collaboration avec les Touaregs[17].

La dynamique de l'alliance entre l'aristocratie politique songhay et les commerçants-lettrés de Tombouctou était inévitable : mais il fallait passer de la lutte à l'unité, briser l'ancienne

---

13. *Tarikh-es-Sudan*, p. 57, 66, 67.
14. *Tarikh-el-Fettach*, p. 82.
15. *Tarikh-es-Sudan*, p. 118.
16. De même que le remplacement de l'or du Bambuck par l'or du Bure marque le développement de Walata et du Mali, de même les nouvelles sources d'or du pays akan sont liées à l'ascension de Djenné. La corrélation dans le glissement vers l'est, a) des sources d'or, b) des routes commerciales et cités marchandes, c) des empires, est totale et significative.
17. Il faut en effet se rappeler que les Touaregs, en prenant Tombouctou au Mali, avaient laissé en place le même gouverneur, se gardant ainsi d'intervenir eux-mêmes directement dans les affaires de la ville : ce modus vivendi devait satisfaire les habitants.

alliance avec les nomades, assurer l'hégémonie du nouveau pouvoir. Le règne de l'Askya Mohammed, fondé sur la collaboration totale entre les deux fractions dominantes, a été rendu possible par l'affrontement préalable mené par Sonni Ali. Une fois évincés les Touaregs, établie la puissance militaire du Songhay, prouvée sa capacité à organiser le trafic transsaharien et assurer sa protection, son approvisionnement et ses débouchés, l'union des maîtres du centre commercial et religieux, avec ceux du pouvoir politique pouvait être scellée — au nom de l'islam[18]...

Nous ne nous sommes intéressés jusqu'ici qu'aux seules relations internes à la classe dominante, entre ses deux principales composantes grossièrement définies. L'esclavage, lui, renvoie à la contradiction principale entre cette classe unie et les groupes serviles et captifs. Mais un tel détour était nécessaire pour deux raisons :

1. parce qu'il fallait bien présenter l'un des pôles de la contradiction ;

2. parce que le témoignage du *Tarikh* est l'œuvre de ce pôle, et plus précisément de la fraction qui maîtrise et diffuse l'idéologie de l'islam.

Or, justement, ce que le *Tarikh* nous dit de l'esclavage renvoie constamment à ces deux données :

1. l'esclavage est constamment présenté au niveau de la seule *pratique directe* de la classe dominante, c'est-à-dire dans ses relations avec la superstructure politico-commerciale de l'empire ; réciproquement nous n'apprenons rien en ce qui concerne l'esclavage *au sein* des communautés paysannes ;

2. beaucoup des caractéristiques du statut des esclaves sont imprégnées du droit islamique et s'avèrent *en contradiction* avec la pratique en vigueur à l'époque contemporaine.

On devine ici où nous voulons en venir : la contradiction qui va être examinée entre l'esclavage dans les chefferies songhay au XIX^e siècle, et sa représentation dans l'intelligentsia islamique, résidu de l'empire songhay au XVII^e siècle, renvoie à deux types

---

18. Le grand savant Al-Maghili, qui séjourna à Gao vers 1500, marque bien, dans ses « Réponses » à l'Askya Mohammed, l'antagonisme *au niveau de la politique commerciale* entre Sonni Ali et les savants de Tombouctou, exprimé dans le langage de l'idéologie religieuse : « Qu'en est-il du souverain usurpateur qui pille aux musulmans leurs marchandises..., quant aux caravanes, il les fait décharger en route, fouille leurs marchandises pour les estimer afin d'en prélever ce qu'il prétend être un impôt ; cf. al-MAGHILI, p. 255.

différents de systèmes «esclavagistes» qui, peut-on supposer, coexistaient à l'époque des Askya.

Il fallait abattre ainsi prématurément les cartes pour pouvoir répondre aux objections que soulève l'article de Levtzion. En effet, si les principales données relatives à l'esclavage ont bien été écrites au XIX^e^ siècle par l'entourage de Sekou Ahmadou, la classe des lettrés de Tombouctou disparaîtrait, sur cette question du moins, pour faire place aux érudits de l'empire peul du Macina. Tout ne s'effondre-t-il donc pas ?

Deux passages importants sont en cause : il y est question des douze tribus captives dont aurait hérité l'Askya, des redevances auxquelles elles étaient respectivement astreintes, des règles de mariage et de filiation qui les régissaient.

Figurant dans ce que Levtzion appelle le manuscrit « MS C only », ces pages sont menacées de la même suspicion que l'ensemble.

Il y a certes un élément de « MS C only » qui est apocryphe : tout ce qui concerne la prophétie faite à l'Askya Mohammed relative au douzième caliphe, qui lui succéderait, nettement dépeint sous les traits de Sékou Ahmadou. Houdas et Delafosse l'avaient déjà signalé. Mais pour prouver que « MS C only » *tout entier* date du XIX^e^ siècle, Levtzion s'appuie essentiellement sur les données concernant l'esclavage. *Ce n'est donc pas pour Levtzion leur appartenance à « MS C only » qui rend douteuse l'authenticité de ces passages, mais c'est leur contenu même qui confirme la nature apocryphe de « MS C only ».*

Sur quelle argumentation Levtzion s'appuie-t-il pour démontrer que la description des douze tribus captives renvoie aux préoccupations de l'entourage de Sekou Ahmadou et non à celles des ulémas du XVII^e^ siècle ? « It seems as if the author of MS C forced a servile status upon the occupational groups[19]. » Levtzion postule l'existence au Soudan d'une nette distinction entre esclaves et catégories professionnelles, en fait castes. Son raisonnement devient donc le suivant : puisque « MS C only » assimile les castes à des esclaves — et non « MS A » — « MS C » est apocryphe. Pourquoi est-il apocryphe ? Parce Sekou Ahmadou voulait traiter les Sorkos (ou *zanj*) comme des captifs, et désirait pour ce faire une justification historique. Comme preuves : une lettre de Sekou Ahmadou qui s'appuie sur le *Tarikh* pour donner l'autorisation de prendre les *zanj* en tant

19. LEVTZION, 1971 (a), p. 589.

qu'esclaves[20] ; et Barth, qui fait état de la condition servile des Sorkos, menacés d'esclavage par Sekou Ahmadou...

Un premier type de critiques s'impose : les Sorkos sont également mentionnés par « MS A » comme propriété personnelle de l'Askya[21]. Levtzion le signale mais ne s'en explique pas. D'autre part, les preuves sont légères... Enfin, pourquoi cet acharnement prêté à Sekou Ahmadou, et pourquoi les onze autres tribus font-elles partie du lot[22] ?

Mais il y a une autre réfutation, beaucoup plus importante quant au fond. Aujourd'hui encore, les Songhays classent les artisans parmi les captifs. C'est même une particularité décisive, nous en reparlerons, et qui est en vigueur dans toute la région de Tillabéri, bien loin du Macina... Qu'il en soit ainsi dans le *Tarikh* n'a donc rien d'une anomalie.

Nous sommes même par ce biais au cœur du problème de l'esclavage songhay : alors que le *statut* réel des castes est identique à celui que l'on retrouve dans toute la zone soudanienne, les Songhays, *au niveau de l'idéologie*, opèrent une distinction radicale homme libre / captif (*banya* / *borcin*) contrairement aux divisions tripartites ou pluriparties en vigueur, semble-t-il, ailleurs (hommes libres / castes / captifs, le plus souvent[23]).

« L'avantage » des Songhays, c'est de nous obliger à partir de la contradiction entre la réalité des relations de dépendance (de production) et leurs représentations dans l'idéologie dominante des groupes. Cette contradiction est souvent masquée dans la division tripartite, où il y a apparemment adéquation entre fonctions socio-économiques, statut politique, valorisation idéologique.

Et le *Tarikh* lui aussi oblige à étudier une telle contradiction,

---

20. Cf. Hunwick, 1968, p. 49.

21. *Tarikh-el-Fettach*, p. 140-141.

22. Il faudrait ajouter que, même s'il était prouvé *par ailleurs* que « MS C » soit l'œuvre des scribes de Sekou Ahmadou, ceux-ci auraient dû avoir accès à des sources à nous inconnues pour rédiger des passages aussi longs et complexes, que l'on voit mal sortir de leur seule imagination ; et que, de toute façon, leur optique de classe différait sans doute assez peu de celle des lettrés de Tombouctou, à preuve la fidélité avec laquelle ils auraient recopié « MS A » (c'est-à-dire « MS C » moins « MS C only »).

23. Nous prenons au mot la littérature ethnologique sur le sujet : mais ces catégories ne sont-elles pas, parfois, produites par l'observateur et, si elles existent dans l'idéologie « indigène », n'y sont-elles pas parfois subsumées dans une dichotomie analogue à celle des Songhays ?

de par la diversité considérable des statuts exprimés par le terme esclave[24] (*abd* en arabe).

L'esclavage vu par les lettrés arabes

La préoccupation des chroniqueurs est double :

1. au sein de la classe dirigeante, on l'a vu, célébrer l'union entre l'Askya (le pouvoir) et les lettrés (et commerçants) de Tombouctou, alliance *politique* scellée sous la forme *religieuse* de dons, en particulier d'esclaves, du premier aux seconds, au nom du Coran et de la piété ;

2. *légitimer* les divers types de rapports de dépendance existant entre la classe dirigeante tout entière et les groupes esclaves ou serfs[25].

Dans le premier cas, l'Askya symbolise une des fractions dirigeantes, et il est présenté par *l'autre* comme *un exemple* à suivre par le personnel politique.

Dans le second cas, il représente *l'ensemble* des classes dirigeantes face aux populations serviles : les règles qui s'appliquent à leurs rapports s'étendent en fait à tous les « possédants ». Ses distributions d'esclaves ou de tribus serves s'adressent d'ailleurs tant aux dignitaires politiques qu'aux autorités religieuses, qui bénéficient ainsi les uns et les autres du même type de prestations que l'Askya. Quand celui-ci, d'ailleurs, exempte d'esclavage tout un groupe (les descendants du « môri Hougaro ») et le soustrait aux principes de filiation des esclaves, cette règle est censée être appliquée par tous[26]. Le chroniqueur, constatant qu'il n'en était plus ainsi à son époque, conclut tristement : « C'est ainsi que la ruine du pouvoir des Askyas fut due en partie aux gens du Songhay[27]. »

En effet le *Tarikh* cherche à *légitimer*, *à travers* l'attitude des deux Askyas-modèles, un certain ordre social. Cela se fait

---

24. Nous-mêmes utilisons, pour le moment du moins, indifféremment les termes esclaves, captifs, servitude, servile, etc. Il faut d'abord définir le contenu des relations. Nous refusons d'être prématurément enfermés dans un débat nominaliste (bien qu'à apparence marxiste) sur mode de production féodal, esclavagiste, asiatique ou lignager...

25. Cf. Cissoko, 1969, p. 942 : L'intelligentsia de Tombouctou « se fit le champion de la cause des empereurs songhaï, les *askia* de Gao. *Son ambition était de guider la politique impériale*... [elle] fonde le pouvoir des *askia* sur les valeurs islamiques... [et] vise à sauvegarder l'ordre traditionnel des choses, c'est-à-dire la société telle qu'elle est ».

26. *Tarikh-el-Fettach*, p. 15.

27. *Ibid.*, p. 143.

parfois a contrario, comme ci-dessus : le non-respect simultané des hiérarchies sociales et des règles morales est présenté comme la cause des avatars politiques.

Ainsi, également : « Plus tard, Dieu anéantit la puissance des Kayamaga (dynastie du Ghana) et donna aux plus vils des hommes du peuple l'autorité sur les grands personnages. Ces nouveaux maîtres décimèrent l'aristocratie et mirent à mort les enfants de leurs rois[28]. »

« Ce qui causa la ruine de l'État du Songaï, ce fut l'inobservance des lois de Dieu, l'iniquité des esclaves, l'orgueil et l'arrogance des grands[29]. »

« La plus basse caste de la population devint la plus élevée, et la caste la plus élevée devint la plus basse ; la pire canaille eut le pas sur la noblesse. On vendit les choses de la religion contre les biens de ce monde et l'on troqua l'erreur contre la foi[30]. »

Ordre /prospérité /piété et désordre /décadence /impiété sont ainsi associés. Mais on peut décomposer les divers aspects de l'idéologie esclavagiste à l'œuvre dans le *Tarikh* :

— l'esclavage en soi n'a pas à être justifié : c'est une donnée de fait, que l'islam a trouvé établie à son apparition et qui « va de soi » ; la tradition islamique l'accepte et coïncide tant avec les intérêts des classes dirigeantes qu'avec les coutumes anciennes ;

— la capture et la vente d'esclaves sont de la même façon reprises à son compte par l'islam, à part quelques controverses théologiques — d'ailleurs absentes des *Tarikh* — sur la possibilité de réduire en esclavage des populations musulmanes[31] ;

— quant à l'institution esclavagiste, à l'intérieur de la société, l'islam introduit des règles qui modifient le système traditionnel : par exemple, égalité des croyants au delà de leurs conditions respectives, ou pratique de l'affranchissement ; l'idéologie du respect des ordres établis, dont nous venons de voir des exemples, manifeste un changement d'échelle par rapport aux lignages et clans, pour qui la parenté se suffit à elle-même comme référence idéologique et comme organisation sociale (les esclaves étant traditionnellement à la fois inclus dans et exclus de ce dernier système) ;

---

28. *Ibid.*, p. 77.
29. *Ibid.*, p. 272.
30. *Ibid.*, p. 308.
31. Sur cette question, qui fut d'actualité au XIX^e^ siècle avec les *jihad* peuls, cf. le travail de compilation de FISHER, FISHER, 1970.

— enfin, sur certains points l'islam doit se contenter de cautionner la tradition établie, car il ne peut fournir par lui-même le support idéologique nécessaire : ainsi pourquoi tel ou tel groupe est-il d'origine servile ? Ici, seule l'histoire peut servir de principe de légitimité, et le *Tarikh* s'y emploie.

Nous commencerons par cette dernière question.

Origine et classification des captifs

Le problème semble à ce point épineux qu'il aura fallu à l'Askya Mohammed trois consultations — identiques quant à leurs résultats — auprès d'éminentes autorités islamiques, pour légitimer ses droits sur douze tribus captives : les ulémas de Tombouctou, le grand réformateur musulman Al Maghili et le cheikh du Caire Es Soyouti. L'Askya aurait en effet hérité de Sonni Ali vingt-quatre tribus. Le cheikh lui confirme :

« La moitié de ces tribus t'appartient de droit, mais pour l'autre moitié il vaut mieux que tu renonces à tout droit de propriété sur elle, parce qu'il y a doute à son sujet[32]. » La raison de ce doute nous est donnée plus loin : les douze tribus revenant à l'Askya « se composaient d'esclaves du *chi* et non d'hommes libres réduits en esclavage[33] », ce qui laisse entendre que tel n'était peut-être pas le cas pour les autres.

On touche ici à une contradiction fondamentale de l'idéologie esclavagiste en Afrique : d'un côté, la réduction en esclavage s'opère constamment aux dépens d'hommes libres d'un autre groupe (par la guerre), et le statut noble ou captif est, de par l'expérience sociale, tout relatif. Mais de l'autre, au sein d'une société, l'esclavage se fonde sur une tradition s'imposant comme un absolu, où l'histoire solidifiée du passé, devenue loi naturelle, contraste étrangement avec l'histoire vécue du présent. La « qualité » d'esclave ou d'homme libre fait partie du patrimoine génétique d'un individu, et pourtant cette distinction rigoureuse fondée sur les lois implacables de la filiation est constamment remise en question par les hasards de la guerre et le sort des armes...

La difficulté est en général tournée dans les sociétés soudanaises, par la distinction entre ce qu'il est convenu d'appeler esclaves de traite et captifs de case. Les uns sont les membres *d'autres groupes*, razziés ou emmenés comme prisonniers, voire

32. *Tarikh-el-Fettach*, p. 20.
33. *Ibid.*, p. 106.

otages ; ils n'ont pas de place réelle dans leur nouvelle société, où ils ne sont qu'à titre transitoire. Les autres sont ceux, parmi les premiers, qui auront été réintégrés dans cette société, en deux ou trois générations, acquérant ainsi un statut nouveau, permanent (et inférieur !). C'est ce que Claude Meillassoux appelle désocialisation et resocialisation. Ces captifs de case ne peuvent être donnés ou vendus.

Dans le *Tarikh* cette distinction n'apparaît nulle part. Il ne faut certes pas en déduire qu'elle n'existait pas dans les campagnes songhays au moyen âge, mais plutôt qu'elle ne figurait pas parmi les préoccupations des couches dirigeantes. Autrement dit, *ce qui est un trait fondamental de l'esclavage dans la société paysanne n'est pas pris en considération par l'intelligentsia islamisée de l'empire.* Les silences du *Tarikh* sont aussi révélateurs que ses assertions.

« Le droit musulman ne connaît, en dehors de la distinction entre esclaves musulmans et non musulmans, qui joue quelquefois, qu'une seule catégorie d'esclaves, quelle que soit leur origine ethnique, ou celle de leur condition. L'esclavage n'est alimenté que par deux sources légitimes : la naissance dans la servitude ou la capture à la guerre[34]. »

Le *Tarikh* fait donc sienne la perspective musulmane orthodoxe : une seule catégorie d'esclaves. A l'opposé, dans les sociétés paysannes, les deux origines possibles déterminent chacune des statuts radicalement différents :

prise de guerre → captif « de traite »
fils d'esclave → captif « de case ».

On peut déjà voir là une particularité de l'idéologie déterminée par les conditions mêmes d'existence de l'empire songhay : la référence à l'intériorité du groupe, dont l'organisation propre exclut la prise en considération des structures des groupes étrangers (un ennemi razzié n'est ni noble ni captif, c'est une prise de guerre), n'a pas de sens pour un État regroupant des populations multiples et dont les frontières extérieures sont imprécises : la tribu voisine peut aussi bien être objet de pillage que nouveau groupe tributaire absorbé...

Il y a aussi les exigences d'une *mobilité* des esclaves incompatibles avec le système rigide du captif de case.

Il apparaît que le pouvoir politique distribue (comme dons) les membres des tribus captives dont il a hérité et qui auraient

---

34. Brunschwig, 1960, p. 27.

pourtant dû bénéficier du statut réservé aux « captifs de case ».

Il ne nous semble pas possible d'attribuer ce fait à la pression du trafic esclavagiste, comme dans certaines sociétés côtières où la demande de la traite atlantique amenait certains rois à vendre leurs propres sujets. Il est possible que l'absence, au niveau de l'État impérial, du statut de « captif de case », ait *permis* de telles pratiques, mais non que c'en soit la conséquence.

La ventilation habituelle des membres des douze tribus aboutit, nous dit le *Tarikh*, à les affecter à des tâches ou des fonctions intérieures à l'empire. Les guerres aux frontières devaient suffire à alimenter la traite transsaharienne. Certes la traite d'esclave est un élément de constitution des empires soudanais, au même titre que l'exportation d'or : mais elle n'exige pas (sauf dans les époques décadentes ultérieures) la vente de sujets de l'empire. Par contre, le développement du commerce d'État — ou protégé par lui — modifie l'ensemble de la condition servile du *point de vue des couches dominantes* : « Such a system involved the use of slaves — and an appreciation of their economic value — in a number of ways : as cultivators of crops for market on the estates of kings or nobles ; as miners or as artisans in craft workshop ; as carriers on the trade roads, and even as traders themselves ; as soldiers, retainers, servants, officials even, in the employ of kings or principal men in the kingdom[35]. » Nous y reviendrons.

La traite d'esclave n'agit pas ainsi directement sur le statut interne des esclaves. Elle n'est qu'un élément du complexe « commerce + État » qui, lui, exige certaines reconversions idéologiques propres à faciliter la satisfaction des nouveaux besoins sociaux.

L'existence d'une seule catégorie d'esclaves en fait partie. Mais l'embarras du *Tarikh* en ce qui concerne la légitimation du statut servile des douze tribus ne peut s'expliquer que parce que nous sommes au point de jonction de deux idéologies. Obligé de combattre ou d'ignorer certains aspects de l'idéologie esclavagiste traditionnelle, l'islam de l'empire songhay doit cependant s'appuyer sur celle-ci qui, seule, lui fournit sur d'autres questions les matériaux nécessaires. De là le recours à

---

35. FAGE, 1969, p. 397. Cette description se réfère à la situation des royaumes de Basse-Guinée à l'arrivée des Portugais vers 1480. Mais l'auteur, qui signale qu'elle recoupe les données relatives au Sénégal oriental, précise : « It was undoubtedly from the Western and Central Sudan that [this pattern] has spread in Lower Guinea. »

l'histoire et la nécessité de la caution d'autorités religieuses incontestables.

Sur deux autres points concernant l'esclavage, le chroniqueur insiste particulièrement. Et tous deux renvoient également à l'islam.

Mariages mixtes et filiation

Le premier concerne les règles de filiation en cas de mariages mixtes d'esclaves (avec un ou une noble). Le principe est que l'enfant est de même condition que la mère. Le *Tarikh* envisage indifféremment les deux cas : hypogamie (homme captif épousant femme noble) et hypergamie (femme captive épousant homme noble). Or, là aussi, nous sommes en contradiction avec les usages actuels, et, semble-t-il, traditionnels : d'une part, l'hypogamie n'existe pas, et l'accès aux femmes nobles est totalement fermé aux captifs. D'autre part, en cas d'union — fréquente — entre un homme libre et une captive, l'enfant est noble.

Cette dernière contradiction est plus apparente que réelle : l'islam arabe, qui pose les mêmes règles que le *Tarikh*, fait lui-même exception dans un cas : lorsqu'un noble épouse — ou prend comme concubine — sa propre esclave l'enfant est libre, et ne suit pas la condition de sa mère. C'est pourquoi le *Tarikh* signale, sans y trouver à redire, que tel ou tel Askya était fils de concubine.

Reste la première contradiction : alors que l'accès aux femmes libres est inenvisageable pour un captif songhay, aujourd'hui comme hier, le *Tarikh* admet cette éventualité, au même titre que l'union inverse. Certes, le cas est peu recommandé : l'Askya « renforça à son tour les instructions mettant les gens en garde contre le fait de contracter mariage dans ces tribus[36] ». Mais l'interdiction n'est pas formelle : il s'agit plus de mesures de dissuasion, portant sur les enfants : « Toute femme qui sera épousée par un homme de l'une ou l'autre de ces tribus et qui en aura un enfant devra, si elle veut que son enfant soit libre, lui faire quitter la maison de son mari pour aller dans la maison de son père à elle[37]. »

36. *Tarikh-el-Fettach*, p. 22.
37. *Ibid.*

On obtient le tableau suivant :

mariage	TARIKH	VILLAGES SONGHAYS
homme libre et femme esclave	possible, mais non recommandé	possible sans restriction
femme libre et homme esclave	possible, mais non recommandé	impossible

A nouveau, deux systèmes idéologiques différents semblent en présence.

Captifs et richesses

Le dernier point qui attire plus spécialement l'attention du chroniqueur concerne la promotion sociale de certains esclaves. C'est la longue histoire des démêlés de Missakoulallah, chef d'une vaste plantation impériale, avec son maître l'Askya Daoud. Missakoulallah s'était permis de distribuer en aumônes les 1 000 sacs de riz qui constituaient la redevance annuelle de la plantation envers l'Askya.

En outre, sommé par l'Askya de verser néanmoins cette redevance sur sa fortune personnelle, il s'exécute sur-le-champ avec facilité et distribue 130 nouveaux sacs en supplément[38]. La réaction de l'Askya et de son entourage est révélatrice.

« Comment un de nos esclaves pourrait-il nous surpasser en libéralité et en générosité ! », s'écrie Daoud.

« Si tu le voulais tu pourrais te montrer plus généreux que lui et donner plus que tous les biens dont il dispose », répondent les courtisans[39] ; « tout cela, il n'a pu en disposer que grâce à ta fortune, et l'acte qu'il vient de faire rehausse encore ton nom... Tous les esclaves sont de même ; aucun d'entre eux ne parvient à la considération que grâce à la considération dont

38. *Ibid.*, p. 179-189.
39. *Ibid.*, p. 183.

jouit son maître, puisque l'esclave et les biens qu'il possède appartiennent à son maître[40] ».

Deux composantes idéologiques peuvent être mises à jour. La première, c'est l'étonnement suscité par les actes de Missakoulallah. Ce qui choque n'est pas l'ampleur en soi de sa fortune personnelle, mais celle de sa générosité. Nous sommes renvoyés ici à un trait essentiel de l'esclavage songhay, que l'on retrouve semble-t-il dans la zone soudanaise et même les pays arabes. La libéralité est le signe de la noblesse, et plus les dons sont élevés, plus leur auteur se situe haut dans l'échelle sociale. Le comportement inverse attribué au captif, le stéréotype plaqué sur lui par la société, c'est la mendicité, la dépendance. Le maître est pudique et généreux, l'esclave est sans vergogne et quémandeur.

Par son comportement, Missakoulallah a échappé à sa condition pour emprunter celle de son maître. De là, la jalousie de l'Askya, la stupéfaction des assistants, l'étonnement du chroniqueur.

L'idéologie dominante, ainsi contestée sur son terrain le plus solide, se trouve poussée dans ses derniers retranchements. C'est elle qui est en cause, et c'est pour cela que l'issue ne peut être politique (l'arrestation de l'impudent) : ce qui est en jeu n'est pas un cas particulier, mais la justification même de la supériorité des nobles sur les esclaves. A l'idéologie de trouver une issue : le raisonnement quelque peu tortueux par lequel elle se sort de ce mauvais pas remet les choses en place. La générosité d'un esclave (transgression de la règle commune) renvoie en dernière analyse à la générosité de son maître, qui l'a rendue possible. En adoptant le comportement du maître, l'esclave voit ses actions portées au crédit de celui-ci : le cercle idéologique est bouclé qui renvoie toujours l'esclave à sa condition, alors même qu'il y déroge.

En comparaison avec les relations « classes sociales /idéologie » dans le système capitaliste, le rapport est ici inversé : le capitalisme cherche à masquer l'existence de classes, au nom d'une prétendue égalité devant le marché ; l'esclavagisme songhay l'affirme au contraire, au nom d'une inégalité fondamentale des hommes. Le « self-made-man » est censé prouver qu'il n'y a pas de frontières entre les « catégories sociales » ; l'esclave enrichi doit au contraire être renvoyé à son origine.

C'est que l'esclave se reproduit par une loi idéologique (la

40. *Ibid.*, p. 188-189.

descendance « naturelle »), alors que le prolétaire se reproduit par un mécanisme « économique » (la non-propriété des moyens de production). *La reproduction* des esclaves a pour condition idéologique l'affirmation de la loi d'airain de l'hérédité du statut, de sa pérennité à travers les générations (et donc a fortiori quels ques soient les aléas de la vie d'un individu) qu'il s'agisse des douze tribus serves de l'Askya ou des captifs de case disséminés aujourd'hui dans les villages.

L'idéologie joue ce rôle aussi bien au moyen âge qu'au XIX^e siècle, dans l'empire comme dans les chefferies.

C'est le sens que prend ce point commun et singulier, déjà noté : la division, dans les deux cas, de la société en deux « moitiés », esclaves et maîtres. Dans les deux cas également, la reproduction des esclaves internes est assurée par une même loi « d'héritage » : l'enfant de deux captifs appartient au maître de la femme, « comme le croît du bétail appartient au propriétaire de la génisse[41] ». En ce sens, la fonction fondamentale de l'idéologie nous semble identique : c'est-à-dire que son rôle est « dominant » dans les deux cas.

Le fait que l'esclavage apparaisse comme *d'abord une catégorie idéologique* ne signifie certes pas qu'il ne puisse recouvrir des rapports de production, ni que ces rapports de production soient d'ailleurs les mêmes dans chaque cas. Que cette catégorie masque ou dévoile la réalité d'un rapport de classe, seule l'étude des formes d'extorsion du surtravail peut permettre de le dire. Mais le lien entre les catégories idéologiques et les classes sociales n'est pas arbitraire. L'existence, *au niveau le plus général*, d'une même représentation chez les lettrés de l'empire et parmi les paysans de ce siècle, prouve qu'il y a *compatibilité* (non identité) entre le système de rapports de classes où ils sont respectivement engagés : il y a en effet un minimum de langage commun pour penser ces rapports. Cependant ce matériau de base identique s'avère organisé dans deux systèmes idéologiques différents.

Deux théories de l'esclavage

Un système, celui de l'empire vu par le *Tarikh*, est profondément imprégné par l'islam maghrébin. Une seule catégorie d'esclaves, quelle que soit l'origine. Pas de distinction entre

41. Expression utilisée tant par nos informateurs songhays que par les juristes musulmans ; cf. BRUNSCHWIG, 1960.

hypo et hypergamie. Et d'autres traits, dont nous n'avons pas parlé, car ils ne figuraient pas parmi les *préoccupations* manifestes des rédacteurs, mais que l'on peut relever au fil de la lecture. Ainsi pour l'affranchissement, vivement recommandé comme acte de piété, souvent signalé au bénéfice des Askyas. Or l'affranchissement, admis théoriquement par les Songhays aujourd'hui (ils sont musulmans), ne jouait aucun rôle dans leur vie sociale au XIX^e^ siècle. L'affranchissement, en effet, n'a de sens que s'il y a une seule catégorie d'esclaves. L'émancipation, l'autonomie, acquises par le « captif de case », la rendent sans objet.

L'hypogamie, quant à elle, ne peut constituer un interdit que dans une société restreinte, où l'accès aux femmes libres est le moyen théorique d'accès des cadets au rôle d'aîné, voie qui doit être bien évidemment fermée aux captifs de case, réduits ainsi au rôle de « cadets perpétuels[42] ». En disant moyen *théorique*, nous inscrivons volontairement cette règle dans le champ de l'idéologie.

Une parenthèse à ce sujet : en effet, la distinction aînés / cadets nous semble être, *dans une certaine mesure, et chez les Songhays*, un masque proposé par la société elle-même. Ce qui semble être, *au niveau des nobles*, la loi sociale qu'elle se donne, est en effet démenti souvent par la pratique : la réalité du pouvoir, le bénéfice des prestations qu'il suppose, est en fait cantonné à un nombre restreint de familles et bien peu de « cadets » y auront accès. Sous réserve de démonstrations ultérieures — impossibles ici — nous pourrions faire de l'opposition aînés / cadets la base d'un système antérieur (*sans* exploitation de classe) survivant à deux niveaux dans l'organisation sociale songhay : comme modèle d'organisation de la famille, et comme base idéologique jouant pour sceller l'unité des nobles face aux esclaves.

Le contrôle par les aînés de l'accès aux femmes est en effet la base de leur « domination » sur les cadets. C'est déjà une forme de mystification, car il faut renverser le schéma : l'autre face du contrôle c'est la possibilité, et même l'assurance, de l'accès aux femmes. Or cette garantie ne signifie pas l'accès au pouvoir : celui-ci est réservé aux fils de chefs (*koy izey*), aux membres de la famille régnante, dans un système qu'on ne peut guère désigner autrement que sous le nom de « chefferie ». On ne peut en effet recourir à une théorie de l'évolution des lignages, absents

42. Cf. Olivier de Sardan, 1969 (a), p. 32.

chez les Songhays : l'existence d'une « maison » au pouvoir ne signifie pas l'existence d'un système lignager, servant de modèle à l'organisation sociale *tout entière* ; un tel système fait ici totalement défaut. La permanence d'un schéma aînés/cadets contraste avec sa non-pertinence pour désigner le fonctionnement *réel* du système politique, mais il permet fondamentalement d'exclure les captifs de son champ d'aplication et devient ainsi plus significatif de ce qu'il interdit que de ce qu'il permet.

Car l'interdit principal, pour les *horso*, ou captifs dits « de case », est bien l'accès aux femmes nobles, qui les différencie fondamentalement des cadets et marque leur infériorité définitive. Il est significatif que cet interdit soit resté vivace plus de cinquante ans après l'abolition officielle de l'esclavage. Il forme la pièce maîtresse de ce que nous appellerons désormais *la captivité*, en tant que système d'esclavage propre à la société paysanne songhay ; nous réserverons de même le terme de *captif* au *horso*, qui est à la base de ce système.

C'est le lien de type « familial » entre le captif et son « maître » qui fonde sa sujétion, tant économique qu'idéologique. Les redevances qu'il verse annuellement ne sont pas une « obligation juridique », mais sont vécues comme « spontanées », sur le mode de la relation aîné/cadet, qui sert en quelque sorte de moule à l'extorsion du surtravail. Considéré comme membre de la famille, honoré, s'il est vieux, par les fils de son « maître », il y est par la même définitivement attaché, et son « intégration » n'est que l'autre face de sa dépendance.

On comprend dès lors en quoi l'esclavage vu par le *Tarikh*, à l'échelle des classes dominantes de l'empire songhay, diffère de la captivité : il s'agit bien là de deux théories, de deux systèmes idéologiques cohérents et non d'une succession d'éléments présents ou absents ici ou là.

Reste à expliquer cette différence, à en découvrir les bases sociales.

Il faut dès lors se poser la question suivante : le système idéologique du *Tarikh* est-il une pure construction islamique plaquée sur la réalité qui serait celle de la *captivité*, identique au XVI^e^ comme au XIX^e^ siècle, ou bien renvoie-t-elle à *un système social différent*, et lequel ?

Les pages précédentes indiquent notre réponse. Un tel édifice idéologique ne peut pas ne pas avoir de bases sociales, et l'islam ne peut pas être considéré comme une simple « religion étrangère ». L'islam répond à des besoins nés au sein des couches dirigeantes, et si celles-ci en ont adopté le « point de vue » à

propos de l'esclavage, c'est qu'elles étaient, en ce qui concerne leur rapport aux esclaves, dans une situation qui le permettait. Autrement dit le rapport réel Askya /esclaves (Askya en tant que représentant les couches dirigeantes), représenté par un certain système idéologique à base islamique, est forcément différent du rapport nobles /captifs, en milieu villageois, représenté par un autre système idéologique. La différence de ces deux rapports renvoie à la différence de structures sociales entre l'empire songhay et les chefferies contemporaines. Ces deux structures sont différentes : cela ne signifie pas qu'elles soient *incompatibles.*

Nous avons abondamment employé le terme idéologie.

Il convient de la préciser. Il s'agit de l'idéologie au sens le plus restreint, c'est-à-dire les représentations produites par la société, (ou les groupes qui la composent, plus particulièrement les groupes dominants) pour évoquer sa propre structuration. L'idéologie au sens large comporte bien d'autres domaines, dont certains (le symbolique ou le mythologique) ne peuvent être réduits sommairement à une justification — réelle ou décalée — des structures sociales.

En outre, nous avons privilégié *une* lecture — d'autres sont possibles — de l'idéologie (d'un de ses secteurs) : celle qui renvoie aux différenciations sociales. Elle a, pour notre propos, l'avantage décisif de permettre de déchiffrer *directement* le *Tarikh*, qui est, par définition, une œuvre idéologique où s'exprime clairement la vision de la société qu'en a une de ses composantes. Certes nous n'avons encore rien appris sur la *pratique* de l'esclavage dans l'empire songhay. Mais nous savons désormais comment les lettrés percevaient ce dernier, et ce qui, à ce propos, les préoccupait plus particulièrement. Certes le *Tarikh* contient aussi des données concrètes. Mais il faut les aborder avec prudence : elles sont à la fois douteuses dans leur matérialité et ininterprétables en dehors de la perspective idéologique. Les prendre au pied de la lettre aboutit à des constructions hasardeuses.

Tel est le cas, par exemple, de Tymowski, qui, s'appuyant sur quelques indications éparses, assimile les esclaves de l'Askya Daoud à des serfs, et met par là en parallèle l'empire songhay et l'Europe centrale moyenageuse[43]. La critique de cette analyse nous fera entrer de plain-pied dans la problématique des relations de production dans l'empire songhay.

---

43. Cf. Tymowski, 1970.

Mais d'abord que dit le *Tarikh* à ce sujet, c'est-à-dire en ce qui concerne la triple relation esclaves/terres/Askya ?

Parmi les douze tribus héritées de Sonni Ali par l'Askya, trois étaient astreintes à des redevances liées à l'agriculture : trois tribus « bambaras », dont l'asservissement semble précoce puisqu' « elles faisaient partie des serfs domestiques du Malli-koï[44] ». Les prestations, d'après le *Tarikh*, sont passées par trois étapes : à l'époque du Malli-koï, chaque couple devait cultiver pour le compte de celui-ci 40 coudées de terre. Au temps des Si, hommes et femmes étaient réunis annuellement par groupe de cent et cultivaient collectivement 200 coudées au profit du Si. Enfin, avec l'Askya Mohammed, chaque famille devait fournir à la récolte de 10 à 30 mesures de farine, selon ses moyens.

Deuxième allusion à ce type de problème dans le *Tarikh* : c'est l'Askya Daoud et ses fameuses « plantations ». « Il avait... des plantations dans tous les pays placés sous son autorité... Dans chacun des villages... sans en excepter un seul, il avait des esclaves et un *fanfa*. Sous les ordres de certains de ces *fanfa* se trouvaient cent esclaves employés à la culture du sol, tandis que d'autres n'en avaient auprès d'eux que 60, 50, 40 ou 20 »[45]. Missakoulallah, dont il a déjà été question, était, semble-t-il, le chef de la principale des plantations, avec 4 *fanfa* et 200 esclaves sous ses ordres : alors que le produit total des plantations dépassait, nous dit le *Tarikh*, les 4 000 sacs, la plantation du Dendi dirigée par Missakoulallah devait à elles eule fournir 1 000 sacs : c'était une redevance fixe, « qui ne pouvait être augmentée ni diminuée[46] ». « La coutume était que, seul, l'Askya fournit les semences destinées à cette plantation ainsi que les peaux servant à faire les sounnou[47]. »

Sur ces seules données, Tymowski conclut à l'apparition, sous l'Askya Daoud, d'une grande propriété foncière de type féodal, constituée essentiellement par les domaines princiers : « La population servile et la main d'œuvre des domaines du prince sont liées à la terre qu'elles cultivent. Pour cette raison, et conformément à l'usage des historiens européens, j'incline à désigner ces cultivateurs sous le nom de *serfs*[48] ». Le seul argument supplémentaire (puisé dans le *Tarikh*) évoque le récit du

44. Cf. *Tarikh-el-Fettach*, p. 107-109.
45. *Ibid.*, p. 179.
46. *Ibid.*, p. 180.
47. *Ibid.*
48. Tymowski, 1970, p. 1 651.

don à Mahmoud Kâti, par l'Askya Daoud, « d'un terrain de culture avec les esclaves et les graines nécessaires pour le mettre en valeur[49] ».

On voit la légèreté de l'argumentation : parce que sous l'Askya Mohammed il n'est pas fait mention de « domaines », le droit de l'Askya serait resté encore un droit sur les hommes ; pour le motif inverse, l'Askya Daoud inaugurerait l'exercice d'un droit sur la terre... Une telle volonté d'utiliser la moindre phrase du *Tarikh* aboutit d'ailleurs à des déductions extravagantes : le nombre d'esclaves affectés aux plantations serait déterminé d'après la superficie de celles-ci (nouveau signe de « féodalisme »...) : en effet il s'agit toujours, dans le *Tarikh*, d'un multiple de 10, ce qui est signe d'une division décimale de la main d'œuvre plus apte à assurer une répartition proportionnelle aux lots de terre[50] ! Ou encore la présence d'un iman près d'un domaine[51] est la preuve que l'islam est associé au développement de la propriété foncière, qu'il justifie, alors que la religion animiste s'y oppose[52] !

Certes de tels procédés sont quasi caricaturaux[53] ; mais leur outrance même doit nous mettre en garde : ne risque-t-on pas de faire, au fond, de même en lisant chacun à sa façon tel ou tel passage du *Tarikh* ?

Car en effet, quel est le contenu réel de la notion de « plantation » évoquée par le *Tarikh* (le mot arabe signifie, signale Tymowski, « champs de cultures aquatiques appartenant au prince ») ?

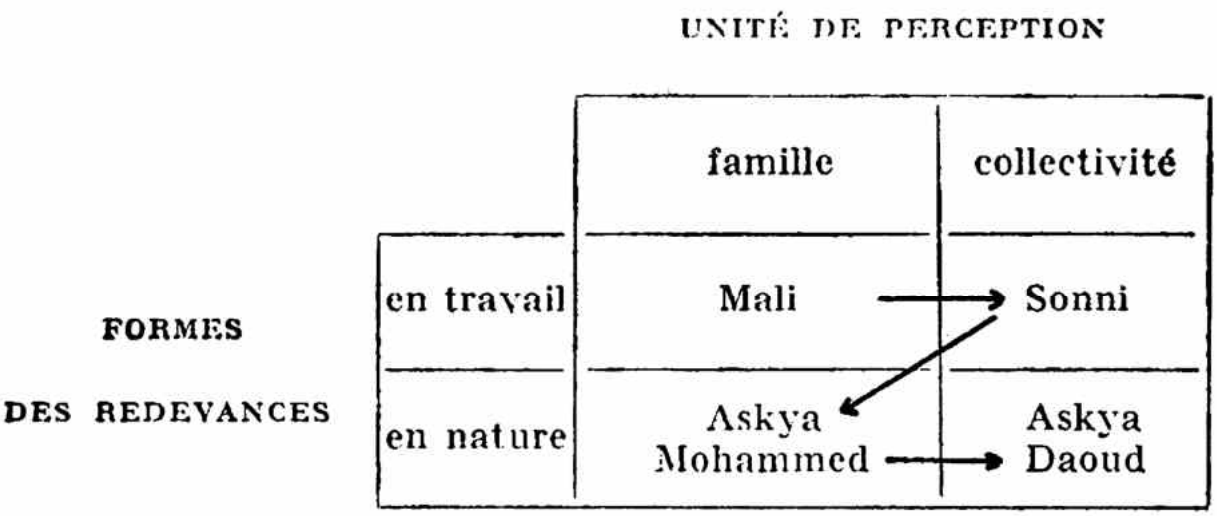
---

49. *Tarikh-el-Fettach*, p. 200.
50. Tymowski, 1970, p. 1646.
51. *Tarikh-el-Fettach*, p. 180.
52. Tymowski, p. 1650.
53. Nous n'avons pas parlé d'une thèse voisine de Malowist, 1967, à savoir que le développement de la structure féodale apparue avec l'Askya Daoud a été bloqué par l'absence de « stimuli » poussant à la croissance économique : d'une part les conditions naturelles favorables, la prospérité spontanée de la paysannerie n'incitaient pas à l'accroissement de la productivité ; d'autre part la couche dominante, brisée par l'invasion marocaine, n'a pu de son côté *obliger* les paysans à développer la production. Sur cette question, voir les objections de Hopkins (1967). Mais nous ne pouvons résister au plaisir de constater que la première thèse, celle des « conditions trop favorables », renvoie directement, bien qu'apparaissant sous la plume d'un auteur se disant « marxiste », à l'un des stéréotypes de l'idéologie coloniale, « la paresse des primitifs, due à une nature exubérante » (cf. G. Leclerc, 1972, p. 71-78). En ce qui concerne la deuxième thèse, elle mériterait, elle, un examen plus sérieux.

Nous ne savons en fait que deux choses : l'existence d'un système hiérarchique, composé d'esclaves royaux ; la perception d'une redevance fixe. C'est trop peu pour en déduire des rapports de production précis, et surtout un lien entre le paysan et le sol, caractéristique du féodalisme européen.

On pourrait d'ailleurs opérer des analyses de même type au sujet des prestations imposées aux trois tribus bambaras : on y verrait facilement le passage de redevances en *travail* (étapes 1 et 2) à des redevances en nature (étape 3).

On pourrait même aboutir au tableau suivant :



Toute la question est de savoir si la minceur des informations légitime ou non de telles déductions, et si les différenciations dégagées sont significatives d'une évolution des rapports de production.

On peut à ce sujet faire les remarques suivantes :

— le lien entre le producteur et la terre n'est pas plus clair dans un cas que dans l'autre : si l'on assimile la redevance en travail à la « corvée » et la redevance en nature au « métayage », lequel de ces deux types représente une forme sociale antérieure à l'autre, et lequel assujettit plus le paysan à son champ ?

— dans la société songhay précoloniale, les deux types de prestations étaient également utilisés. Certes le colonialisme et le développement de l'économie monétaire ont assuré plus de succès à la formule « métayage » : se transformant aisément en « fermage », celle-ci se prête plus à une traduction en termes monétaires ; encore faut-il noter que, du « travail forcé » colonial, à la culture des « champs du parti » et à l'« investissement humain » de la période néo-coloniale, il y a maintien des prestations en travail.

C'est donc moins *la forme matérielle* de perception d'un sur-

travail qui importe, au niveau de connaissances où nous en sommes, que ses formes sociales. L'important est qu'il n'y ait guère, à ce niveau, de différence au point de vue de l'empire entre l'exploitation d'un esclave et celle d'un paysan libre, assujetti à l'impôt ou à la redevance islamique, la *zakka*, la dîme, perçue par le chef à son profit. Les informations du *Tarikh* ne permettent pas de tracer une ligne de démarcation nette entre le travail servile et l'ensemble de la production agricole.

Il est incontestable que l'entretien d'un appareil d'un État important, d'une armée nombreuse, l'alimentation des villes marchandes développées, l'exportation de grains vers les oasis sahariennes et les mines de sel, exigeaient des prélèvements relativement importants sur la population paysanne. Il semble impossible que ceux-ci aient été restreints à la seule population servile des plantations impériales. Certes, il est pensable que cette dernière en ait fourni une part importante. Mais les 4 000 et quelques sacs de riz que retirait l'Askya Daoud de ses plantations n'y suffisaient pas... non plus que les tributs versés par les populations frontalières soumises. L'absence d'indications précises, dans les chroniques arabes, au sujet des redevances versées par les sujets libres de l'Askya[54] n'est pas suffisante pour admettre qu'il n'y ait eu d'autres formes d'extorsion du surplus que le travail servile et les protectorats.

Lorsque Léon l'Africain parle des paysans des environs de Gao, auquel le roi « laisse si peu qu'à grandes difficultés peuvent-ils gagner leur vie, pour ces grands tributs qu'il leur impose[55] », s'agit-il de captifs ou d'hommes libres ?

La réalité des rapports de production à la campagne ne peut apparaître au niveau de la superstructure politique, dans la mesure où celle-ci s'attache moins au contenu des relations sociales internes aux groupes qu'elle domine, qu'à la production par ceux-ci des surplus qui lui sont indispensables.

On peut en voir la confirmation à une échelle plus restreinte, avec la chefferie songhay contemporaine, où l'on constate l'imbrication de systèmes multiples de redevances. D'une part, comme l'Askya face aux groupes tributaires, les Touaregs prélevaient annuellement un « impôt » global auprès du chef, à charge pour lui de le réunir comme bon lui semblait. D'autre

54. Cependant l'Askya, dit le *Tarikh*, aurait exempté d'impôt le neveu du Chérif de La Mecque : signe que cet impôt existait même pour les personnages importants. *Tarikh-el-Fettach*, p. 30.

55. LÉON L'AFRICAIN, p. 300.

part, comme l'Askya face aux groupes internes à l'empire, le chef songhay tirait sa prospérité de sources diverses : la dîme versée par toutes les familles, quelle que soit leur origine ; les redevances dues par les groupes libres installés postérieurement au noyau initial ; et enfin celles qu'apportaient les villages de captifs dépendant directement du chef. A son niveau, peu importe que ces prestations reposent sur le travail des cadets, celui des esclaves, ou sur le « communisme familial » ; il suffit que ces formes soient *compatibles*, puissent se fondre dans un même système de prélèvement.

En fait, les redevances dues à la chefferie éclairent *un* niveau de la formation sociale considérée, celui qui correspond à l'unité maximale du groupe et à la nature du pouvoir politique, mais ne jettent pas de lumière sur les formes concrètes des rapports de production « à la base », qui peuvent être — *dans certaines limites* — variables. C'est a fortiori vrai de l'empire songhay, dont la marge de tolérance est nettement plus grande.

Si l'on admet que la captivité est sinon le seul, du moins l'un des piliers du mode de production à la campagne, on constate qu'elle n'apparaît pas *à l'échelle de la chefferie*, si ce n'est sous la forme des villages de captifs du chef. Ceux-ci sont en effet à la jonction de la captivité comme système d'exploitation au niveau des unités de production et de la chefferie comme système de domination au niveau de la société globale. D'un côté l'extorsion de travail au niveau familial, de l'autre un réseau de redevances collectives de l'ensemble de la population au profit du pouvoir politique : les captifs du chef sont à la frontière comme sans doute, car le parallèle est frappant, les esclaves des plantations de l'Askya.

Mais on peut voir aussi, dans le cas de ces derniers, le passage à un système non pas féodal mais bien « esclavagiste », en fonction de la non-pertinence de la « captivité » pour les dirigeants de l'empire : par ce biais (« une seule catégorie d'esclaves ») s'introduirait un rapport de production de type différent, mais nécessairement marginal.

Rien ne permet de trancher, ni d'aller plus loin.

Cependant l'hypothèse d'un changement de statut des esclaves appartenant aux plantations peut se trouver renforcée si l'on considère la ventilation professionnelle de l'ensemble des esclaves impériaux : celle-ci nous emmène loin en effet du système de la captivité à base familiale. Il s'y dessine une sorte particulière d'esclavage étatique, fournissant la base de l'appareil d'État, et dont on peut penser que les domaines royaux étaient la

conséquence en retour, au niveau de la production agricole.

Autrement dit, les rapports de production à la campagne ne nous semblent pas avoir pu être soumis à des modifications qualitatives du fait de l'empire songhay. La forme principale d'exploitation, à l'intérieur de cadre « familial », serait restée la captivité. La forme principale d'extorsion du surplus, au niveau de l'appareil politique, aurait été un système de type « tributaire[56] », la condition du fonctionnement de ce système *à une telle échelle* (ce qui le différencie de la chefferie) étant l'existence d'un appareil d'État (armée incluse) important[57].

C'est au niveau de cet appareil d'État que nous saisissons l'importance de l'esclavage comme phénomène spécifique à l'empire songhay (justifiant la particularité du système idéologique que nous avons dégagé au début de cet exposé). Et c'est l'existence d'une telle relation nouvelle entre le pouvoir et les esclaves qui pourrait, à notre avis, rendre compte éventuellement de « plantations », par ailleurs marginales, face aux rapports de production dominants à la campagne.

Esclaves et appareil d'État

Si l'on admet que la fonction principale de l'empire songhay était d'assurer l'ordre nécessaire au commerce transsaharien, la sécurité et l'approvisionnement des marchands[58], voire l'approvisionnement en esclaves de l'Afrique du Nord par la guerre aux frontières, l'instrument principal devait être l'appareil d'État. Ses divers rôles apparaissent d'ailleurs clairement dans le *Tarikh* : percepteurs de taxes et responsables de l'ordre dans les villes marchandes ; gouverneurs chargés de l'administration et du recouvrement des impôts et des grains dans les provinces ; fonctionnaires centraux responsables des transports, des finances,

---

56. Au sens le plus large...

57. Rappelons que l'empire étant fondé sur des bases marginales par rapport à la production paysanne (à savoir sur le trafic d'or et le commerce transsaharien), il n'est pas le produit d'une modification des rapports sociaux à la campagne. Inversement, pour que l'empire ait pu en retour bouleverser ces rapports sociaux, il aurait fallu un développement de la division sociale du travail (la manufacture...) dont tout laisse à penser qu'il ne s'est pas présenté. Il est ainsi frappant de constater que, à en croire le *Tarikh*, la production des *armes*, pourtant décisive, passait par le système tributaire et non par le regroupement des producteurs ; cf. *Tarikh-el-Fettach*, p. 112.

58. Comme pour tous les « empires » de cette région, Ibn Battouta avait remarqué avec satisfaction la sécurité totale dont jouissaient les marchands grâce à l'empire du Mali.

de la justice, du personnel : voilà pour les dignitaires principaux[59]. Il faut y ajouter l'ensemble des domestiques et serviteurs indispensables à la cour et à l'appareil central, et enfin l'armée.

En ce qui concerne ce dernier point, qui regroupe les troupes (au propre et au figuré) de l'appareil d'État, la base en était manifestement les esclaves.

— Parmi les douze tribus serves, trois d'entre elles fournissaient le recrutement de l'Askya pour le personnel du palais (palefreniers, piroguiers, serviteurs et domestiques, escorte impériale, messagers[60]) ; en outre les maçons de l'Askya étaient des esclaves razziés[61].

— D'autre part et surtout, l'armée était composée d'esclaves. « Ce fut lui [l'Askya Mohammed] qui inaugura le système consistant à faire hériter le roi de ses soldats parce que ceux-ci, disait-il, étaient ses esclaves[62]. »

Il faudrait préciser qu'il s'agissait des fantassins, la cavalerie étant plutôt composée de nobles (l'Askya Mohammed Gao dépêche « un détachement de cent cavaliers et cent esclaves »[63]).

La mise sur pied d'une armée de métier est attribuée à l'Askya, par le *Tarikh-es-Sudan*[64] : « La population, qui sous le règne du kharédjite Sonni Ali était tout entière appelée au service des armes, fut dorénavant divisée en deux catégories : l'armée et le peuple. »

Il faut remarquer que c'est aussi l'Askya Mohammed qui a institué des charges et des offices précis et mis en place un système administratif complexe et structuré : la création d'un corps de fonctionnaires et celle d'une armée professionnelle apparaissent comme contemporaines et marquent une *étape* importante.

Mais si les esclaves sont à la base de l'appareil d'État, certains accèdent au sommet. Comme d'ailleurs dans les empires arabes, plusieurs sont investis de fonctions importantes : pour ne citer que quelques exemples, tel était le cas du chef de la flottille impériale, du principal conseiller de l'Askya Mohammed (Ali Folon), du gouverneur de Djenné, du percepteur de taxes du port de Tombouctou, du chef du protocole...

---

59. Cf. la liste dressée par Rouch à partir des deux *Tarikh* : Rouch, 1953, p. 192, note 2.
60. *Tarikh-el-Fettach*, p. 109-111.
61. *Ibid.*, p. 118.
62. *Ibid.*, p. 211.
63. *Ibid.*, p. 268.
64. *Tarikh-es-Sudan*, p. 118.

Nous savions déjà que certains esclaves pouvaient accumuler des fortunes imposantes, nous voyons maintenant qu'ils pouvaient également devenir hauts fonctionnaires et faire partie de la classe dirigeante : leur pouvoir ne s'exerçait pas seulement sur d'autres esclaves (comme le chef des eunuques du palais ou les contremaîtres des plantations), mais également sur toute la population que leur charge les amenait à contrôler.

Comment expliquer cette place centrale des esclaves, de la base au sommet, dans l'appareil d'État, alors que nous n'avions pas pu distinguer leur spécificité dans la production agricole ?

Ibn Khaldoun nous ouvre la voie, lorsqu'il analyse la dégénérescence de l'empire arabe, *à partir d'une idéologie nostalgique de l'époque préimpériale* : « S'étant ainsi accoutumé aux demeures fixes, le peuple arabe oublia la vie du Désert... il ne lui resta plus ni la simplicité des premiers temps de la religion, ni les mœurs agrestres auxquels il s'était formé dans le Désert... Le souverain ne souffrit plus la présence de chefs capables de rivaliser avec lui par la gloire et par la naissance..., *il appuya son autorité sur des troupes domestiques, corps formé d'esclaves tirés de l'étranger et de créatures attachées à la fortune de leur maître*[65] ».

Plus loin Ibn Khaldoun décrit les *conséquences* de cette dégénérescence (« l'autorité passa alors entre les mains d'esclaves et d'affranchis ») dans des termes très voisins de ceux qu'utilisent les *Tarikh* pour peindre la décadence du Ghana ou du Mali. Mais lui, au contraire des *Tarikh* qui assument idéologiquement l'empire citadin, remonte aux causes et dévoile une contradiction décisive des empires soudanais : l'esclavage échappe au cadre familial et classique antérieur, les esclaves deviennent une force politique à l'échelle de l'État, car ils en forment l'ossature : les conditions sont réunies pour que, bafouant le système traditionnel d'accès au pouvoir, ceux d'entre eux qui en sont le plus proche s'en saisissent à leur tour, pour peu que des difficultés ébranlent la superstructure politique. La captivité traditionnelle, avec son système idéologique dominant (l'intégration au rabais du captif à la famille), enfermait le captif dans la structure « lignagère » ou villageoise. L'esclavage d'État, lui, les extrait de ces structures, car les esclaves fournissent la seule masse disponible pour établir ou consolider un pouvoir politique dépassant les cadres traditionnels.

C'est ce que Monteil avait bien vu, lorsqu'il analysait, à

65. Ibn Khaldoun, t. I, p. 2-3 (souligné par nous).

propos du Mali, le passage du clan à l'empire : « Le pouvoir du *mansa* dépendait en réalité des Boula (captifs domestiques) : parmi eux, il prenait ses chefs d'armée, ses gouverneurs de province, ses collecteurs d'impôts, ses familiers, ses conseillers[66]. »

Certes, il fait de l'empire une « perversion » du système classique « communiste », et l'attribue plus au « pouvoir personnel » du souverain qu'aux exigences sociales. Il montre cependant bien l'émergence de cette nouvelle force, les esclaves : « Le système politique repose sur le nombre et la soumission des esclaves et sur la manière dont le *mansa* sait avoir cette force en main : dès qu'il fléchit, il est à la merci des intrigues des *dyon-sandigui* (chefs d'esclaves) dont les plus audacieux visent à devenir *mansa*[67]. »

En termes plus modernes, on dirait que le pouvoir politique dépend des formes d'alliance entre une fraction du pouvoir traditionnel (le clan ou la famille régnante) et la couche sociale sur laquelle celle-ci s'est appuyée pour asseoir son hégémonie (les esclaves « impériaux »).

L'histoire songhay elle-même connaît de telles révoltes de « janissaires » : après la conquête marocaine, le pacha, qui s'était excessivement appuyé sur ses esclaves noirs (les *legha*) aux dépens des hiérarchies traditionnelles, devint peu à peu l'otage des *legha*, devenus maîtres de la ville[68].

On voit maintenant le rôle et les faiblesses de l'idéologie islamique de l'esclavage : d'un côté il faut dépasser les contraintes de l'idéologie de la captivité, de l'autre il faut assurer la position subordonnée des esclaves de la couronne. Ces deux aspects se trouvent dans tout le monde arabe. Le développement des cités et des empires arabes a exigé l'effacement des principes de filiations anciens : d'où le principe d'égalité dans l'islam, proclamé par le *Coran*[69] et les hadiths (« il n'y a pas de généalogies au regard de l'islam ») : « The problem of equality was raised in its acutest form when the question of marriage has to be faced... It became possible, for example for a slave with perfect legal justification to ask to marry a free women[70]. » Or tel n'était

---

66. Monteil, 1930, p. 56.

67. *Ibid.*, p. 23.

68. Cf. Tedzkiret-en-Nisiân, p. 29-31, 43-51.

Peut-on suggérer un parallèle avec la forme politique dominante dans les pays soumis au néo-colonialisme : les rapports entre d'un côté la bourgeoisie compradore et féodale, de l'autre l'armée ?...

69. *Coran*, 49^{13}, 49^{10}, 30^{21}.

70. Lévy, 1962, p. 63.

pas le cas non plus dans le clan préislamique, qui suivait semble-t-il le modèle de la captivité intégrée à la famille (avec sa contrepartie nécessaire d'interdiction de l'hypogamie) : « Les esclaves eux-mêmes étaient assimilés à ce grand système de parenté : le maître est leur "oncle" et ils prétendent être les cousins des siens[71]. »

Mais en même temps, le principe d'égalité, valable *contre* le clan traditionnel, trouve ses limites : car on peut parler d'un principe d'inégalité, valable contre la nouvelle couche d'esclaves.

« Muhammad took over the slavery system, upon which ancient society was based, semmingly without question, and regarding it as a part of the natural order of the universe[72]. »

Face aux esclaves, l'idéologie islamique doit malgré tout puiser dans l'idéologie traditionnelle qui seule fournit les matériaux nécessaires, mais elle en gomme les aspects qui la gênent (le captif « domestique ») et y développe ceux qui l'arrangent (le caractère immuable de la division noble/captif).

Il est d'ailleurs intéressant d'examiner sur un point le passage d'un système à l'autre. Dans la captivité, outre les redevances annuelles versées par le captif, celui-ci peut être astreint à des prestations occasionnelles : recevoir un étranger pour le compte de son maître, lui servir de piroguier, être envoyé par lui comme messager, etc. Ce sont des services (au sens habituel comme au sens économique du terme) qu'il doit être prêt à fournir à tout moment. Or l'on constate que c'est sur cette base que l'Askya recrute son personnel domestique au sein de ses douze tribus captives ; mais c'est devenu une charge permanente, spécialisée et collective : « Askya Mohammed leur imposa une nouvelle obligation, enjoignant aux adultes de fabriquer des pirogues dont les jeunes garçons, employés comme palefreniers, feraient usage pour le service des chevaux. L'Askya Mohammed prenait en effet dans cette tribu un certain nombre de jeunes garçons auxquels il faisait soigner ses chevaux[73]. » « Chaque fois qu'on venait trouver le prince pour demander une embarcation, il la fournissait en prenant aux gens de cette tribu une pirogue avec son équipage... Il avait pris et réservé ces gens pour son service et celui de sa maison, n'autorisant personne à les employer ni à les vendre[74]. »

---

71. Chelhod, 1958, p. 49.
72. Lévy, 1962, p. 73.
73. *Tarikh-el-Fettach*, p. 109.
74. *Ibid.*, p. 110.

On voit d'ailleurs ici que l'interdiction de vendre un captif n'est plus inhérente au statut même de ce dernier, mais *devient un privilège accordé par l'Askya.*

●

Ainsi pouvons-nous faire maintenant le bilan.

— Un système dit de la « captivité », présent dans l'ensemble du monde paysan, que ce soit dans la période préislamique (clan, lignage) ou à l'époque précoloniale (chefferies et villages). Ce système nous semble à la base des rapports de production dans l'agriculture, le rapport aîné/cadet étant le modèle sans doute antérieur (mais non affecté d'un coefficient d'exploitation) sur lequel il se greffe (aîné/cadet reste valable au sein de la famille noble). Le niveau idéologique apparaît comme dominant, fondé sur le couple «parenté/exclusion de la parenté». L'aspect lignager ou villageois n'est par ailleurs pertinent qu'au niveau politique. Tout laisse à penser que ce système est resté prépondérant sous l'empire songhay.

— Un système dit « esclavage impérial » lié aux superstructures politiques de l'empire. Les bases économiques de cet empire sont d'une part le maintien des rapports de production existant à la campagne, auxquels il se superpose, d'autre part le contrôle, en alliance avec une couche de marchands, du commerce transsaharien. La base politique en est la constitution d'un appareil d'État fondé sur la mobilité des esclaves (et non plus leur intégration familiale) et leur allégeance collective au souverain. L'islam fournit l'idéologie de ce système et en reflète les contradictions.

Le centre du premier système est la campagne, le centre du second est la ville. C'est l'incapacité de la ville à modifier les rapports de production à la campagne qui explique le facile effondrement de la superstructure politique. Quant aux formes de prélèvement du surplus agricole au profit de la ville, elles sont variables et importent peu : impôt généralisé, redevances des groupes actifs dépendant de la couronne, tributs des populations soumises. Elles sont significatives non pas de rapports de production différents, mais de situations politiques et de rapports de force variables. En témoignent ces remarques d'Abou Saïd, qui, bien que relatives aux mines d'or, pourraient parfaitement être appliquées à la production agricole[75] :

---

75. De même, car ces lignes y incitent, pourrait-on évoquer le choix de l'impérialisme entre colonialisme et néo-colonialisme, qui, par lui-même,

« Le sultan de ce royaume a dans son obéissance le pays du " désert de l'or natif ", dont on lui apporte l'or chaque année ; les habitants de ce pays sont des païens sauvages, et si le sultan voulait, il les soumettrait. Mais les souverains de ce royaume apprirent par l'expérience que quand l'un d'eux faisait la conquête de l'une des villes de l'or, y établissait l'islam et y faisait retentir l'appel à la prière, la récolte de l'or diminuait et tombait à rien, alors qu'elle croissait et augmentait dans les contrées païennes voisines. Quand l'expérience leur eut confirmé cette observation, ils laissèrent le pays de l'or aux mains des habitants païens, et ils se contentèrent de s'assurer de leur obéissance et de recevoir le tribut qu'ils leur avaient imposé[76] ».

Paris, novembre 1972

BOVILL, 1958, *The Golden trade of the Moors*, Oxford University Press, 281 p.

BRUN, 1914, « Notes sur le Tarikh-el-Fettach », *Anthropos*, IX, p. 595-596.

BRUNSCHWIG, 1960, article « *abd* », in *Encyclopédie de l'islam*, t. I, Paris, Maisonneuve, p. 25-41.

CHELHOD, 1958, *Introduction à la sociologie de l'islam*, Paris, Besson-Chantemerle, 230 p.

CISSOKO, 1969, « L'Intelligentsia de Tombouctou aux XV^e^ et XVI^e^ siècles », *Bulletin de l'I.F.A.N.*, XXXI, 4, p. 927-951.

FAGE, 1969, « Slavery and slave trade in the context of West African history », *Journal of African History*, X, 3, p. 393-404.

FISHER, FISHER, 1970, *Slavery and Muslim society in Africa*, London, Hurts, 182 p.

HOPKINS, 1967, « The Western Sudan in the Middle ages : underdevelopment in the empires of the Western Sudan », *Past and Present*, 37, p. 149-156.

HUNWICK, 1966, « Religion and state in the Songhay empire. 1464-1591 », in *Islam in Tropical Africa*, Lewis (ed.), Oxford University Press, p. 296-315.

---

n'affecte pas la structure de dépendance fondamentale. Ce n'est que par le développement des contradictions *politiques* entraînées par la substitution d'une *forme* d'exploitation par une autre, que les rapports d'exploitation peuvent être, *par la suite*, bouleversés.

76. Cité par AL-OMARI, p. 58-59.

HUNWICK, 1968, « Some notes on the term *zanj* and its derivations in a West African chronicle », *Research Bulletin of the C.A.D.* (Center of Arabic Documentation), Ibadan, IV, 1-2.

HUNWICK, 1969, « Studies in the Tarikh-el-Fettach », *Research Bulletin of the C.A.D.*, Ibadan, 1-2, p. 57-65.

HUNWICK, 1971 (a), « Source materials for the study of Songhay and the Central Sudan states in the sixteenth century », *Research Bulletin of the C.A.D.*, VI.

HUNWICK, 1971(b), « Songhay, Bornu and Hausaland in the sixteenth century », in *History of West Africa*, Ajayi and Crowder (ed.), London, Longman, p. 202-239.

IBN-BATOUTAH, 1926, *Voyages d'Ibn Batoutah*, Société asiatique, Defrémy et Sanguinetti (trad.), Paris, 5 vol.

IBN-KHALDOUN, 1925-1926, *Histoire des Berbères...*, Slane (trad.), Paris, Geuthner, 4 vol.

KÂTI, 1913, *Tarikh-el-Fettach*, Houdas et Delafosse (trad.), Paris, Leroux, 174 p.

LECLERC, 1972, *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard, 1972, 253 p.

LÉON L'AFRICAIN, 1896, *Description de l'Afrique, tierce partie du monde*, Schefer (trad.), Paris, Maisonneuve.

LEVTZION, 1967, « The long march of Islam in the Western Sudan », in *The Middle Age of African History*, Oliver (ed.), Oxford University Press, p. 13-18.

LEVTZION, 1968, *Musling and chiefs in West Africa*, Oxford, 228 p.

LEVTZION, 1971 (a), « A seventeenth century chronicle by Ibn Al-Mukhtār : a critical study of Tarīkh al-Fattāsh », in *Bulletin of the School of Oriental and African studies*, XXXIV, 3, p. 571-593.

LEVTZION, 1971 (b), « The early states of Western Sudan to 1500 », in *History of West Africa*, Ajayi and Crowder (ed.), London, Longman, p. 120-157.

LEVY, 1962, *The social structure of Islam*, Cambridge University Press, 536 p.

LEWICKI, 1964, « L'État nord-africain de Tahert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIII^e^ et au IX^e^ siècle », *Cahiers d'études africaines*, 8, p. 513-535.

al-MAGILI, 1972, « Réponses », in *Bulletin de l'I.F.A.N.*, XXXIV, n° 2.

MALOWIST, 1966, « The social and economic stability of the Western Sudan in the middle ages », *Past and Present*, 33, p. 3-15.

MONTEIL, 1930, *Les Empires du Mali*, Paris, Larose, 157 p.

OLIVIER DE SARDAN, 1969 (a), *Système des relations économiques et sociales chez les Wogo du Niger*, Paris, Institut d'ethnologie, 234 p.

OLIVIER DE SARDAN, 1969 (b), *Les voleurs d'hommes. Notes sur l'histoire des Kurtey*, Paris, Études nigériennes, 69 p.
OLIVIER DE SARDAN, 1973 (a), « Personnalité et Structure sociale », in *La Notion de personne en Afrique noire*, Paris, C.N.R.S., p. 422-445.
OLIVIER DE SARDAN, 1973 (b), « Esclavage d'échange et captivité familiale », in *Journal de la Société des Africanistes*, XLIII, 1, p. 151-167.
al-OMARI, 1927, *Masalik el Absar fi Mamālik el Amsār*, Gaudefroy-Demonbynes (trad.), Paris, vol. 1 : *L'Afrique moins l'Égypte.*
ROUCH, 1953, *Contribution à l'histoire des Songhay*, Dakar, Mémoires de l'I.F.A.N., nº 29, p. 137-259.
SADI, 1898, *Tarikh es-Sudan*, Houdas (trad.), Paris, Leroux.
ANON., *Tedzkiret en-Nisian*, 1966, Adrien Maisonneuve, O. Houdas (trad.), 413 p.
TRIMINGHAM, 1968, *A history of Islam in West Africa*, Oxford University Press, 263 p.
TYMOWSKI, 1970, « Les domaines des princes du Songhay. Comparaison avec la grande propriété foncière en Europe au début de l'époque féodale », *Annales*, 6, p. 1637-1658.
WILLIS, 1971, « The Western Sudan from the Moroccan invasion (1591) to the death of al-Mukhtar al-Kunti (1811) », in *History of West Africa*, Ajayi and Crowder (ed.), London, Longman, p. 441-484.

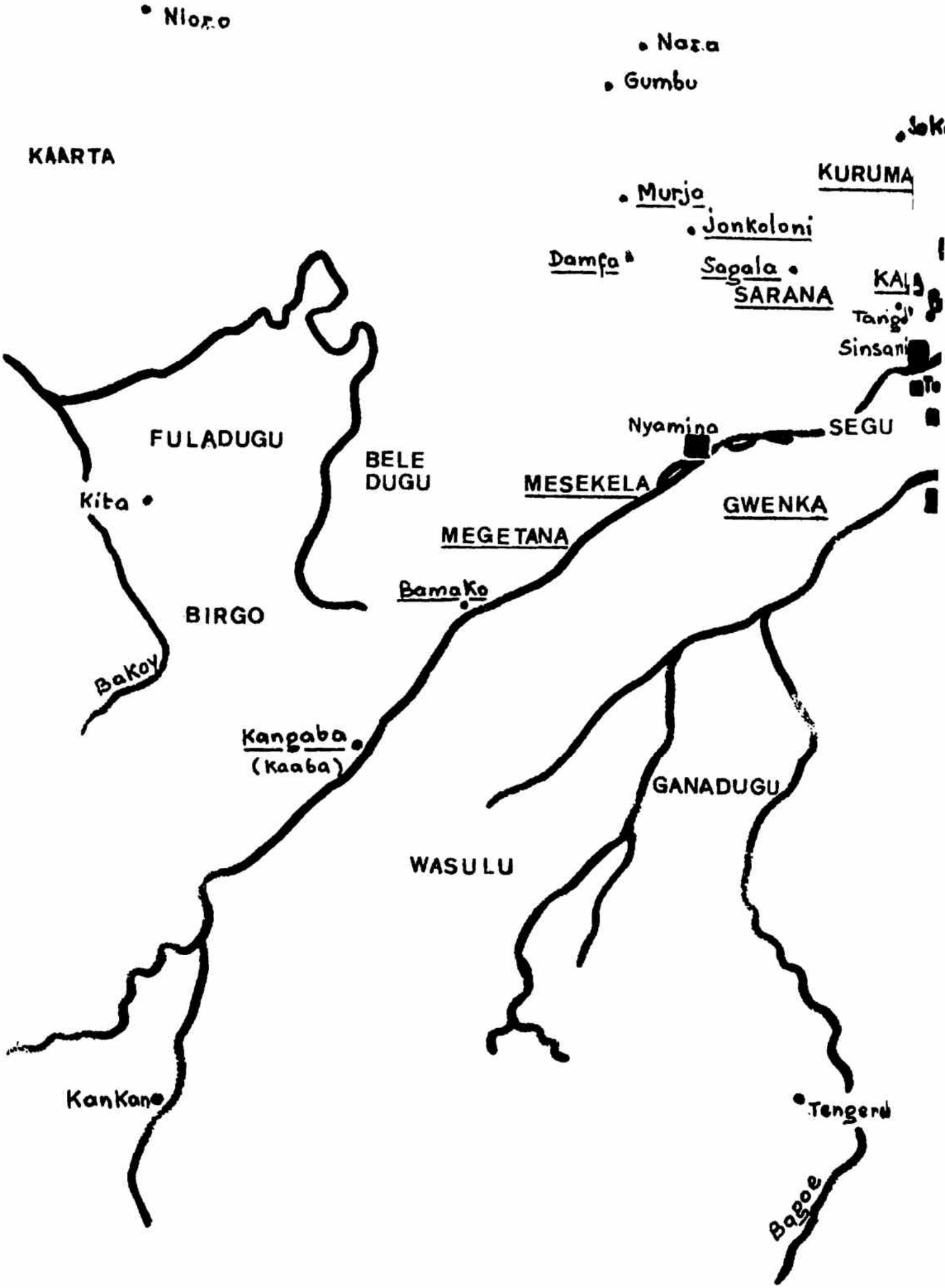
Jean Bazin

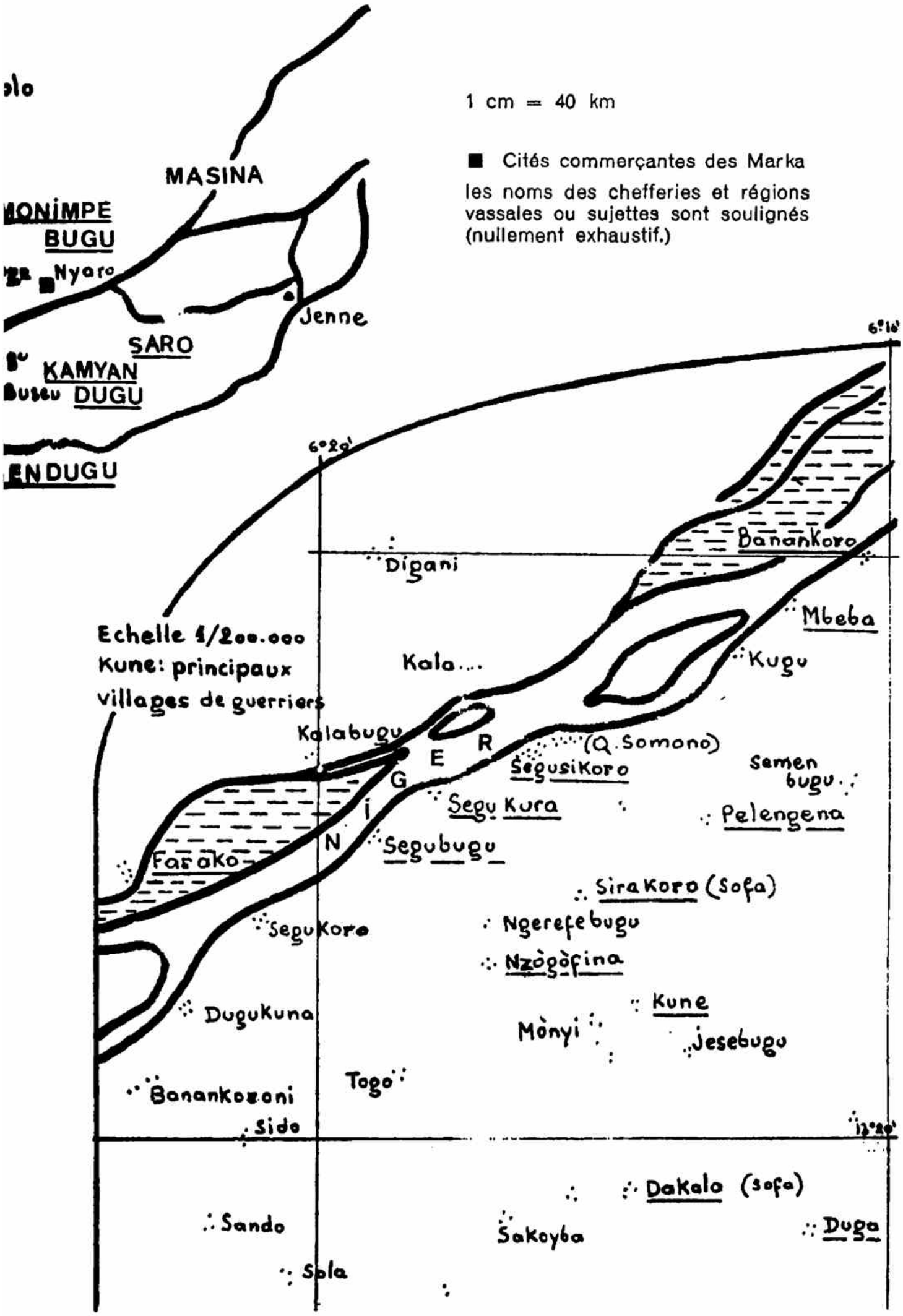
Guerre et servitude à Ségou

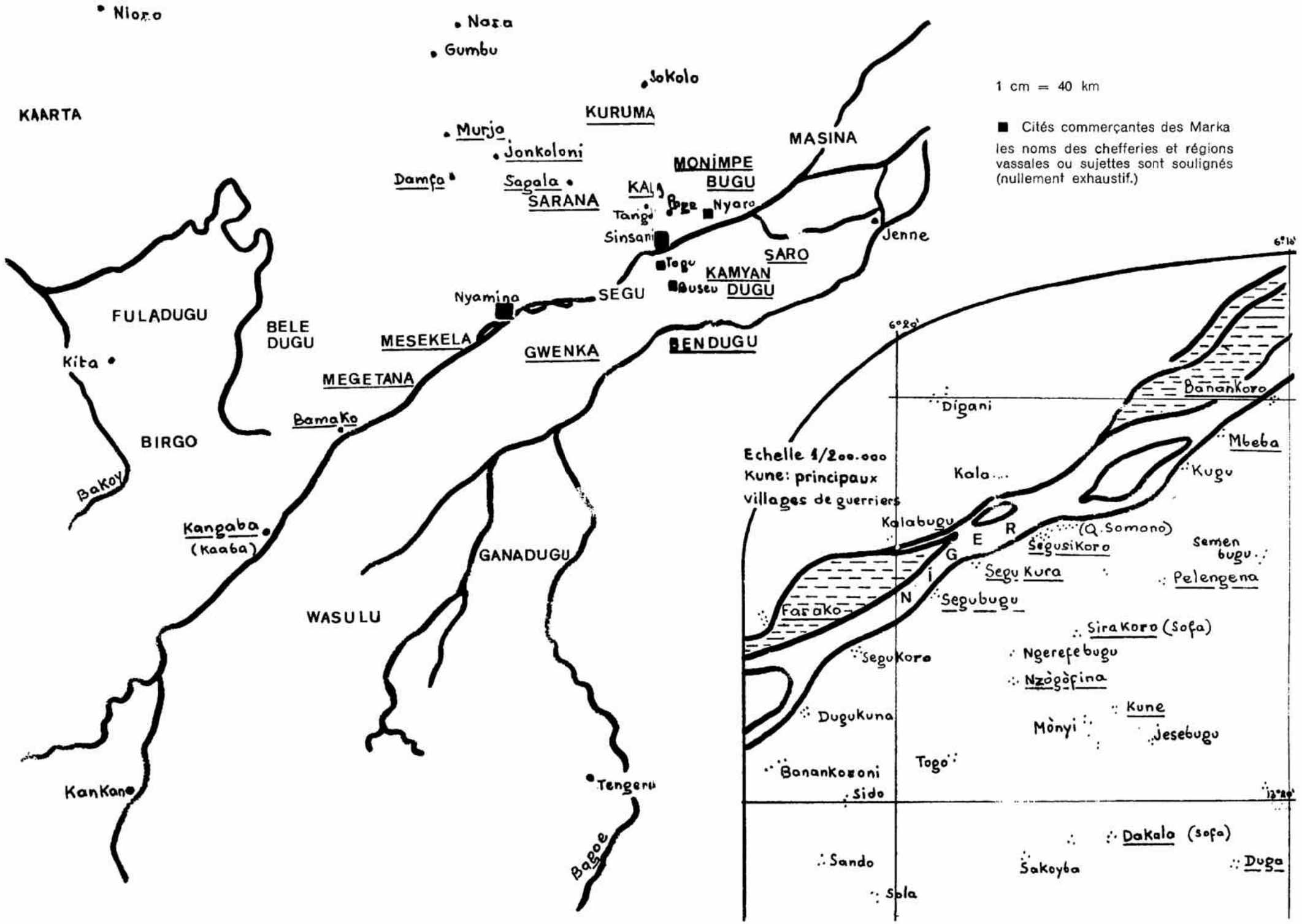
0-1. La matière de ce texte, et sa limite, c'est le mot *jòn*, qu'on traduit généralement par « captif » ou « esclave ». J'analyse les différents sens qu'il peut prendre (sous forme simple ou composée) à Ségou (Mali), à partir d'une série disparate de séquences discursives différentes par leur genre (interviews, récits lignagers ou villageois, épopée « nationale »), par leur date[1] et par la position très variable de ceux qui les prononcent dans la structure sociale actuelle et de leurs ascendants dans la structure ancienne (lignage dynastique, chefs guerriers, gens de caste, captifs royaux, villageois sujets...). Je prends ce terme tel qu'il est donné, dans sa relative indétermination : le champ sémantique d'une telle catégorie, et ses distorsions, les partages qu'elle effectue et ceux qu'elle ignore, indiquent, me semble-t-il, la forme latente des pratiques sociales dans lesquelles elle fonctionnait. Il est vrai qu'elle recouvre des rapports de production différents (captifs producteurs et captifs prédateurs, simples rapports de service et production d'un surplus commercialisé...) ; mais cette ambiguïté est significative parce qu'elle renvoie à l'enchaînement de ces rapports au sein d'une même formation : l'État « bambara » de Ségou[2]. L'idée de *jònya* (« état de *jòn* »)

1. Pour ce que j'ai recueilli personnellement : 1968-1970. La transcription des termes en bambara est conforme à la transcription officielle du Mali.

2. 1720 environ — 1861. Sous la domination toucouleure, l'appareil d'État continue à exister, mais sous forme d'organisation rebelle et nomade, pratiquant la guerilla. Après la prise de Ségou (6 avril 1890), Archinard redonne leur trône aux Jara, mais pour peu de temps : le 29 mai Mari Jara est exécuté.


Niono
Nara
Gumbu
KAARTA
KURUMA
Murja
Jonkoloni
Damfa
Sagala
SARANA
Tangu
Sinsani
Nyamina
SEGU
FULADUGU
BELE
DUGU
MESEKELA
GWENKA
Kita
MEGETANA
Bamako
BIRGO
Bakoy
Kangaba
(Kaaba)
GANADUGU
WASULU
Kankan
Tengrela
Bagoe


1 cm = 40 km
■ Cités commerçantes des Marka
les noms des chefferies et régions vassales ou sujettes sont soulignés (nullement exhaustif.)
MASINA
MONIMPE
BUGU
Nyoro
Jenne
SARO
KAMYAN
DUGU
ENDUGU
6°16'
6°12'
Echelle 1/200.000
Kune: principaux villages de guerriers
Digani
BananKoro
Mbeba
Kugu
Kala....
Kalabugu
(Q. Somono)
SegusiKoro
Semen bugu
Segu Kura
Pelengena
Farako
Segubugu
SiraKoro (Sofa)
Ngerefebugu
SeguKoro
Nzògòfina
Kune
DuguKuna
Mònyi
Jesebugu
Togo
BanankoZoni
Sido
13°20'
DaKalo (Sofa)
Sando
SaKoyba
Duga
Sala


Nioro
Nara
Gumbu
Jokolo
KAARTA
KURUMA
MASINA
1 cm = 40 km
■ Cités commerçantes des Marka
les noms des chefferies et régions vassales ou sujettes sont soulignés (nullement exhaustif.)
Murjo
Jonkoloni
Damfa
Sagala
SARANA
MONIMPE
BUGU
KAL
Tango
Nyaro
Sinsani
Jenne
SARO
Togu
KAMYAN
Buseu
DUGU
Nyamina
SEGU
FULADUGU
BELE
DUGU
MESEKELA
GWENKA
BENDUGU
Kita
MEGETANA
BamaKo
BIRGO
BaKoy
Kangaba
(Kaaba)
GANADUGU
WASULU
KanKan
Tengeru
Bagoe
Echelle 1/200.000
Kune: principaux
villages de guerriers
6°16'
6°12'
12°20'
Digani
BananKoro
Mbeba
Kala
Kugu
Kalabugu
(Q. Somono)
SegusiKoro
Semen
bugu
Segu Kura
Pelengena
Segubugu
Farako
SiraKoro (Sofa)
SeguKoro
Ngerefebugu
Nzògòfina
Kune
DuguKuna
Mònyi
Jesebugu
Togo
BanankoZoni
Sido
DaKala (sofa)
Sando
Sakoyba
Duga
Sola

ne nous paraît en fait indéfinie que dans la mesure où elle n'est pas superposable à ce que nous entendons communément — c'est-à-dire dans le cadre des catégories bourgeoises — par esclavage : prise globalement, elle est en deçà de la différence que nous posons entre domination politique et domination économique[3]. L'esclave n'est qu'une sorte de travailleur, un travailleur non libre : le *jòn* n'est pas ainsi réductible, ou du moins jamais totalement ; s'il apparaît tel, ce n'est que dans une de ses figures momentanée et particulière. L'esclavage est l'appropriation privée d'une personne par une autre (que la classe de ces travailleurs individuellement « libres » soit en fait collectivement appropriée par la classe bourgeoise[4], cela ne semble relever de l'esclavage que par un abus de langage propre à la rhétorique militante) ; la *jònya* au contraire n'implique pas de forme particulière d'appropriation ; elle peut être aussi bien publique que privée, étatique ou domestique.

0-2. Il n'est pas possible, d'autre part, d'établir une équivalence stricte entre ce terme *jòn*, tel qu'il est employé à Ségou, et le concept d'un groupe social distinct (ne serait-ce que juridiquement) ou d'une position déterminée dans les rapports de production. D'abord parce que ce n'est pas du tout un concept ; c'est une catégorie pratique, un élément symbolique de cette sorte de jeu perpétuel de la dénomination sociale : distribution de noms d'honneur et de déshonneur et définition relative des statuts. C'est dans ce schéma catégoriel organisé autour de deux pôles — *jòn* d'une part et *hòròn* (« homme libre ») de l'autre — que viennent encore se réfléchir et se légitimer certaines pratiques (à qui puis-je m'allier sans me mésallier ? à qui dois-je donner et de qui puis-je recevoir ? etc.). L'efficacité opératoire de ces catégories, c'est-à-dire la quantité des manipulations sociales qu'elles autorisent, est directement fonction de leur ambiguïté. C'est pourquoi elles ne définissent jamais la possibilité d'un savoir, même si elles prennent ce masque dans cette pseudo-sociologie spontanée qu'engendre la situation artificielle d'informateur questionné et que reproduit l'ethnologie « vulgaire »

---

3. Ou, comme le dit MARX, *Grundrisse*, Dietz, p. 400, les rapports d'appropriation et les rapports de domination s'identifient. « Il n'y a pas de distinction d'ensemble entre pouvoir politique et de propriété » dit Maine à propos des villages indiens ; voir l'analyse que fait L. Dumont de la notion d'*artha* dans *Homo hierarchicus*, p. 368-370. Il en va de même pour la seigneurerie médiévale.

4. Cf. MARX, *Le Capital*, Livre I, 7e section.

(au sens où Marx parle d'économie vulgaire). L'antinomie simple *doulos /eleutheros* suffisait sans doute à l'expression des conduites sociales quotidiennes, quoiqu'elle obligeât à confondre le barbare à vendre au marché et l'Athénien esclave pour dettes d'un autre Athénien, et quoiqu'on ne pût saisir que comme quasi-servitude ou quasi-liberté la situation des serfs d'État, Hilotes à Sparte ou paysans d'Égypte[5]. De même il faut plutôt considérer le couple *jòn /hòròn* comme délimitant un axe continu sur lequel chacun (ou chaque groupe), en jouant de la diversité et de l'opposition des critères, cherche à se situer au mieux par une estimation qui peut toujours être remise en cause et qui n'est jamais reconnue que par une partie, variable, des partenaires. L'intérêt d'un tel langage statutaire pour la domination qu'il sert — en tant qu'élément parmi d'autres de la reproduction d'une formation sociale — est précisément son aptitude à exprimer à sa manière les antagonismes fondamentaux tout en brouillant le lieu des ruptures effectives qu'ils impliquent, à transposer la pluralité des rapports de production et les contradictions propres à chacun d'eux sur une unique échelle statutaire où les différences n'apparaissent plus que de degré.

0-3. Ce jeu est d'autant plus large dans l'État de Ségou que, dans l'appareil central tout au moins et parmi ses dépendants directs[6], il n'est personne qui ne puisse, d'une manière ou d'une autre, être qualifié de *jòn*, si l'on tient compte de la diversité des principes et des points de vue. Même la position extrême d'une *hòrònya* (« état d'homme libre ») absolue et absolument reconnue reste théoriquement inoccupée, puisque le clan dynastique des Jara-Ngolosi descend lui-même d'un *jòn* de la dynastie précédente. Inversement, il est bien peu de ces « *jòn* » qui ne puissent légitimement revendiquer quelque *hòrònya* relativement à l'infamie absolue de l'esclave à vendre sur un marché. C'est l'effet d'une double ambiguïté des catégories. D'une part le terme *jòn* peut indiquer simultanément une détermination personnelle statutaire indépendante de la situation de fait — parce que la « macule servile » se transmet héréditairement :

---

5. Finley, 1964.

6. Il faut distinguer — quoique cette distinction ne soit jamais rigoureuse et qu'il y ait passage continuel d'une catégorie à l'autre — les dépendants directs de l'État, pour l'essentiel des captifs royaux, installés surtout dans la zone centrale proche de la capitale, c'est-à-dire ceux qu'on appelle à proprement parler « les gens de Ségou » (*Segukaw*), et d'autre part les habitants des communautés villageoises tributaires, sujets de Ségou, mais n'en gardant pas moins un certain degré d'autonomie proportionnel à leur éloignement du centre.

c'est le cas extrême du roi — « esclave[7] » — et une situation de fait indépendante de toute qualité statutaire : l'état d'absolue hétéronomie, d'appropriation despotique de sa volonté par autrui. Ainsi par exemple l'explorateur Raffenel, prisonnier des Masasi du Kaarta, complètement à la merci de son présumé protecteur, Barka, un intrigant prince du Kamera, est dans une situation qui évoque la *jònya* : « J'étais donc aux ordres de Barka ; c'était de lui que je dépendais ; en d'autres termes, j'étais *son captif*, ainsi que le disaient, autour de moi, mes nègres[8]. »

Parce que la *hòrònya* n'est pas réductible au simple fait de n'être pas esclave mais désigne au moins idéalement un état d'autonomie économique et politique[9], les rapports de stricte obéissance hiérarchique et de division autoritaire du travail, qui assurent la cohésion et l'efficacité de l'appareil guerrier et politique de Ségou, sont nécessairement pensés sous la forme de la servitude. Lorsque Seribajan, un Traoré du lignage des chefs (*masa*) de Digani, se vit offrir, par l'intermédiaire de son ami, griot préféré du roi Da, le commandement de Farakò, il refusa d'abord par trois fois, raconte un de ses descendants : « Je ne veux pas devenir un *jòn* du *faama* ». Car c'est en un sens renoncer à son statut « d'homme libre » que d'accepter une position de subordination, de détenir un pouvoir — quelle qu'en soit l'étendue — par et pour un autre.

C'est la deuxième ambiguïté du terme *jòn* que de renvoyer simultanément à deux ordres de domination, celle d'un maître sur son esclave et celle de l'État sur ses dépendants (autrement dit du *faama*[10] sur ses subordonnés). C'est pourquoi, si les uns

---

7. C'est aussi le cas, inversement, du cadet dans une communauté familiale — lignagère (*gwa* ou *du*). Il est statutairement « homme libre » (*hòròn*), quoique en situation de stricte dépendance par rapport à l'aîné (*gwatigi* ou *dutigi*). Mais cette dépendance n'est pas en principe assimilée à la *jònya* ; cf. cependant note 46.

8. RAFFENEL, 1856, t. I, p. 431-432.

9. Dans sa représentation juridico-bourgeoise, l'esclavage est seulement la négation du travailleur « libre », c'est-à-dire de sa liberté purement subjective et abstraite. Ce qui est nié dans la *jònya* c'est au contraire l'individu concret, singulièrement déterminé, homme de telle terre, de tel nom, de telle parentèle, et sa liberté (*hòrònya*) entendue comme autonomie réelle, comme maîtrise des conditions de sa réalité (qu'il peut avoir du moins en tant que chef de maisonnée).

10. « *Faama* », qu'on traduit généralement par « roi », signifie à la fois homme riche et homme puissant — celui qui détient le pouvoir de contraindre

peuvent considérer en bloc tous les *Segukaw* (« gens de Ségou ») comme *jòn* en tant qu'instruments de la volonté royale, ces derniers sont en droit de se considérer comme « libres », puisque, au service public de la communauté guerrière, ils ne sont instruments de production d'aucune personne privée.

Production

1-1. Au travers de la diversité des formes qu'elle recouvre, la *jònya* renvoie cependant au sol commun de sa production. Car quelles que soient les positions entre lesquelles les *jòn* se trouvent répartis, il faut d'abord qu'ils aient été produits en tant que *jòn*. L'état présent de servitude est donc référé à un acte initial de violence, la capture, qui marque son origine. En un sens le terme *jòn* désigne d'abord cette situation purement factuelle de « captif ». C'est parce que ce sens est toujours reconnu, même de façon latente, que beaucoup de ceux que leur situation de dépendance effective désigne comme *jòn* s'efforcent cependant d'effacer, dans le récit de leur histoire lignagère, toute allusion à un épisode originel aussi déshonorant. Il semble pourtant que dans la majorité des cas une telle violence individuelle soit l'origine réelle de la *jònya*. Mais la référence à cette appropriation initiale ne peut poser qu'une identité abstraite des *jòn*, distincte des formes concrètes de reproduction du rapport d'appropriation. Si la capture produit effectivement le *jòn*, elle ne sert à la reproduction de sa dépendance que dans la mesure où cet événement strictement individuel est transformé en tare sociale qui se transmet aux descendants, tout en s'effaçant de génération en génération. En un temps donné, la plupart des capturés ne sont plus tels qu'en souvenir, et la plupart des *jòn* ne sont tels que de naissance (*woloso-jòn* : « *jòn* nés à la maison »). Mais parce que les possibilités de reproduction de cette dépendance, dans sa forme absolue, sont finalement très limitées, la société est contrainte de capturer sans cesse à nouveau, comme si l'infamie personnelle de la capture était l'arme la plus efficace de la subordination.

1-2. Quoiqu'il ne s'agisse pas d'extraire un objet à sa forme naturelle donnée, mais d'extraire un individu d'une forme

---

par la force (*fanga*) — par opposition au *faantan* (à la fois pauvre et sans pouvoir). Le *faama* s'oppose aussi au *masa* qui dispose d'un pouvoir sacré d'arbitrage et qui n'est pas nécessairement riche ni puissant.

sociale spécifique, la production d'esclaves est bien une production ; c'est la transformation d'un *hòròn* en *jòn*. Dans l'ensemble de l'activité prédatrice, c'est la seule pratique qui soit effectivement productrice, puisque le pillage des biens n'est qu'un changement de mains et de lieux. Le moment dominant de cette production est l'exercice d'une violence sur un individu pour le détacher du réseau de liens et de coupures (âge, sexe, parenté, alliance, lignage, clientèle, village) qui le définissait jusque-là comme stricte singularité, à *sa* place et dans *ses* droits. D'une personne déterminée on fait un individu indéterminé, particulier mais non plus singulier, un n'importe qui pouvant devenir n'importe quoi, être affecté arbitrairement à n'importe quelle tâche.

Cependant la capture n'est que l'élément dominant de ce procès complexe de transformation. Le capturé n'est pas encore l'esclave. Il faut que la rupture avec les rapports d'origine soit approfondie de manière à créer une personnalité servile entièrement neuve. Le captif est d'abord marqué (en particulier pour qu'il soit reconnu comme tel s'il s'échappe). Ayuba Suleyman raconte que, dès sa capture par un parti de Malinké, on lui rase cheveux et barbe — ce qu'il ressent comme la plus haute indignité — de manière à faire croire qu'il est prise de guerre[11]. A ceux qui, à Ségou, devenaient *tòn-jòn*, c'est-à-dire captifs-guerriers du roi, on rasait le crâne en y laissant une ou deux touffes (*tulu*) sur le dessus[12]. Le signe des *Segukaw*, trois entailles de chaque côté de la tempe au maxillaire inférieur, semble avoir été à l'origine la marque que les Kulubali imposaient à leurs *jòn*.

D'autre part le captif se voit attribuer un nouveau nom. Il y a des noms plus ou moins réservés aux captifs : Allamason, Allahina (« Dieu a eu pitié »). A Ségou, le *faama* impose à ses captifs-guerriers un nom particulier (*tòn-jòn-tògò*) généralement en forme de proverbe ou de slogan, par exemple : Ké-maa-fé (contraction d'une phrase qui signifie « mieux vaut être l'homme de quelqu'un qu'être seul »), Kòlòn-jugu-jiri (« le bois du mauvais puits », c'est-à-dire le bois du mauvais puits retombe dans le puits, le mal que l'on commet se retourne contre soi), Da-ye-maa-cèn (« la bouche détruit l'homme »), etc. On dit souvent que l'esclave prend le *jamu* (nom clanique et aussi nom d'honneur) du maître. En fait le *jòn* n'a, à proprement parler, pas de *jamu*, puisqu'il n'est jamais salué ainsi.

---

11. Curtin, 1967, p. 40.
12. Cf. Monteil, 1923, p. 40, 313.

En éloignant le capturé du lieu de capture, le transport du *jòn* complète aussi la production de la servitude, en diminuant les chances de libération, c'est-à-dire de réinsertion dans les rapports d'origine. Plus l'éloignement est grand, plus la valeur du *jòn* augmente[13]. De la même manière, le fait qu'il ignore son lieu d'origine, et même toute vie libre, donne à l'enfant une valeur marchande supérieure (que font diminuer cependant les risques de mortalité). La nudité ou quasi-nudité des esclaves, l'inhumanité avec laquelle ils sont traités, durant ces transports entre lieu de production et lieu de vente, ne sont pas seulement à mettre au compte de la rapacité et de la cruauté des marchands. Elles relèvent aussi d'une violence symbolique, d'une pratique systématique de la déshumanisation, dont la vente est l'accomplissement.

1-3. La capture n'est pas la seule source de l'esclavage. La violence initiale nécessaire peut n'être pas externe, mais interne, c'est-à-dire exercée par la communauté elle-même sur l'un de ses membres. Mungo Park[14] distingue, outre la capture, trois causes de l'esclavage : la famine, l'insolvabilité, certains délits ; mais il ajoute immédiatement que « la guerre est, parmi toutes les autres, la source la plus productive ». En dépit de la généralité explicite de son exposé dans ce chapitre, Mungo Park y parle en fait surtout du pays malinké (de la vallée du Niger à la Gambie). C'est une zone politiquement désorganisée, une aire de prédation que se disputent les pouvoirs environnants (Ségou, les Kulubali du Kaarta, les chefferies du Fuladugu) — et, comme l'indique Mungo Park, les famines ont surtout pour causes directes ou indirectes la guerre. C'est aussi la zone d'habitat et d'activité des marchands d'esclaves (malinké ou jakhanké), intermédiaires des comptoirs européens de la côte atlantique — et l'insolvabilité apparaît surtout comme un risque inhérent à l'entreprise commerciale, qui repose largement sur la vente et l'achat à crédit (c'est en particulier une arme, plutôt théorique au demeurant, des traitants européens contre leurs intermédiaires africains).

Il semble que très peu des *jòn* de Ségou aient pour origine ce type de violence interne. On peut supposer que les *jòn* de ce type sont soit réduits à une servitude locale selon un régime qui peut aller de pair avec une intense exploitation mais qui

13. Cf. Park, 1799, p. 288.
14. *Ibid.*, chap. xxii, p. 290.

est plus proche de la mise en gage que de l'esclavage, puisque l'individu n'y est pas réellement coupé de ses liens de parenté et de son appartenance lignagère ; soit directement exportés vers des acheteurs extérieurs. De toute manière, la façon dont ses esclaves sont produits n'implique justement en rien le contrôle de Ségou.

La présence de l'État de Ségou offre cependant la possibilité aux communautés villageoises sujettes d'expulser tel de leurs membres jugé indésirable en le remettant comme *jòn* au *faama* (en même temps qu'elle offre aux « cadets » ou aux branches cadettes de certains lignages la possibilité, en « se donnant » au *faama*, d'acquérir dans l'appareil guerrier central une situation de pouvoir qui leur est refusée dans leur village). On connaît au moins deux cas célèbres : Nsan Jara, ancêtre d'une très importante lignée de chefs *tòn-jòn*, aurait été remis à Bitòn comme *jòn* par son village (dans le Beledugu) qui l'accusait de vols d'abeilles. Ngolo Jara lui-même, ancêtre de la lignée dynastique des Ngolosi, aurait été livré à Bitòn en guise de *disòngò* (tribut annuel, ordinairement versé en cauris). Il ne s'agissait pas, semble-t-il, d'une mise en gage (conséquence d'une pauvreté en cauris), mais d'une réelle expulsion à la suite d'un conflit intralignager. Ngolo, devenu *faama*, serait retourné détruire son propre village et massacrer ses oncles paternels. 1-4. D'autre part toute capture n'est pas pour autant nécessairement production d'un *jòn* parce qu'il peut s'agir de la seconde ou troisième capture d'individus déjà *jòn*, c'est-à-dire d'un simple changement de mains et de lieux. Mungo Park note que sur 900 prisonniers faits en un seul jour par l'armée de Ségou, pendant la guerre de Mònsòn contre le Kaarta, 70 seulement sont des *hòròn*[15]. Comme la plupart des armées organisées rivales de Ségou, celle du Kaarta comprend des régiments de captifs et de plus les guerriers *hòròn* ou les chefs se font accompagner de leurs *jòn* personnels généralement à pied et lourdement chargés, quand leurs maîtres sont à cheval et mieux armés[16]. En outre un *hòròn* capturé a quelque chance de voir sa famille tenter de le récupérer en versant une rançon (généralement un ou deux captifs en remplacement). Mais beaucoup de communautés villageoises sont aussi fortement consommatrices de main-d'œuvre servile affectée au travail agricole (malinké, cités jula

15. *Ibid.*, p. 289.
16. RAFFENEL, 1856, t. I, p. 435 et s.

du sud, villages marka[17]), et les esclaves sont, là aussi, la proie la plus facile des razzias de saison des pluies contre les villages de culture. Dans bien des cas les opérations de capture prennent donc la forme d'une redistribution de la masse servile au profit de Ségou et aux dépens des pôles d'accumulation périphériques. (Il n'en va pas de même pour les zones de prédation que l'on peut supposer beaucoup moins riches en esclaves : pays bambara du sud-ouest de Ségou, Sénoufo-Minianka, Bobo). Il faut noter cependant que la re-capture n'est pas réductible à un simple transfert : une fois l'esclave fixé dans une unité de production, un lien personnel tend à se développer avec le lignage maître, qui rend difficile la remise en vente, à plus forte raison celle de ses enfants (*woloso-jòn*), et l'intensité de l'exploitation tend à diminuer progressivement. La re-capture a donc pour effet de « libérer » le *jòn* de cette attache, de transformer des *woloso* en *jòn* et de remettre ainsi sans cesse en circulation une partie de la masse servile tout en réintensifiant l'exploitation au bénéfice du nouveau maître.

Si toute capture n'est pas pour autant production d'un *jòn*, c'est aussi qu'il faut que la vie servile soit deux fois préférée à la mort, par le prisonnier lui-même — on dit que les Bobo par exemple se suicidaient fréquemment après leur capture — et par le vainqueur. Même si la production d'esclaves est ce qui la détermine, la guerre bambara n'est nullement réductible à une opération économique rationnelle. Chaque victoire se marquait rituellement par le sacrifice de quelques vies. Après la prise d'un village, les *Segukaw* exécutaient généralement les vieillards des deux sexes (les *dènèn-kòrò-shu* « cadavres du pied du mur ») ainsi que quelques personnes marquantes : chef, leaders au combat, guerriers courageux (à la différence des Toucouleurs qui, semble-t-il à lire les récits de Mage, éliminaient la totalité de la population adulte mâle capturée). Bien des lignages *tòn-jòn* descendent d'ailleurs de fils ou de proches parents de chefs vaincus[18].

1-5. La production des *jòn*, considérée simplement comme capture, est opérée selon des modes différents. Les « gens de Ségou » distinguent généralement trois types d'opération[19] :

---

17. Rappelons que Mungo Park note en pays malinké une proportion d'un *hórón* pour trois *jòn* et que René Caillié considère qu'à Kankan aussi bien que dans les cités jula plus à l'est l'essentiel du travail agricole est le fait des esclaves.

18. Cf. sur ce point, pour le Kaarta, RAFFENEL, 1856, t. I, p. 444.

19. Mungo Park distingue « deux sortes de guerre » : la guerre proprement dite ou « killi » (i.e. *kèlè*) ; c'est la guerre officielle, dans les règles, avec décla-

1. *Kèlè* (le terme désigne à la fois l'armée et l'expédition). C'est une entreprise de longue durée, mettant en jeu des effectifs importants (ce qui implique une phase préalable de mobilisation plus ou moins large des villages soumis et de préparation matérielle : armes, poudre, balles, vivres, etc.) et un système de coopération complexe entre groupes spécialisés tant avant le combat (*numu* pour la fabrication des balles, *sòmònò* pour le transport[20], etc.) que pendant le combat (troupes d'élite, corps d'assaut, cavalerie, etc.). Le *faama* et le *kèlètigi* (« celui qui a la guerre », généralement un des chefs *tòn-jòn* désigné pour la conduite des opérations) apparaissent comme les indispensables coordinateurs de ce procès complexe. Tout le butin revient (au moins théoriquement) au *faama*, qui en redistribue une partie.

2. *Soboli* (« faire galoper les chevaux »). Il s'agit d'un raid rapide mené par un petit groupe (une quarantaine) de guerriers professionnels dépendants du *faama* (*tòn-jòn*), entrepris sur son ordre ou du moins avec son accord, et dirigé contre un ou plusieurs villages d'une zone non soumise à Ségou. Il s'agit non pas de prendre un village, ni même de combattre, mais de prendre ce qui peut le plus aisément être pris (femmes, enfants, bétail, etc.). C'est une opération qui peut être montée en toute saison (à la différence du *kèlè* qui ne se fait qu'en saison sèche).

3. *Jadò*. C'est le brigandage pur et simple, pratiqué éventuellement par un individu isolé, mais le plus souvent par une bande d'une dizaine d'hommes, à cheval ou à pied, sans organisation ni chef, et sans qu'il y ait partage du butin (chacun garde ses prises). Des « chiens fous dans la brousse » dit-on. Le vol d'hommes (et en particulier d'enfants) est le but le plus fréquent ;

---

ration et bataille rangée ; et d'autre part le brigandage (« plundering or stealing ») ou « tegria » (i.e. *tègereya*, de *tègere* « brigands », transposé de l'arabe *tagwir*). C'est la guerre officieuse, le rezzou, expédition secrète, rapide, nocturne, menée par un groupe de cavaliers ou à la limite par un individu isolé. Il cite deux exemples d'expéditions de ce genre organisées par le roi du Fuladugu contre les Jalonké (500 cavaliers dans un cas, 200 dans l'autre). Ces opérations peuvent s'inscrire dans une sorte de « feud » héréditaire entre régions ou entre nations. Cf. PARK, chap. XXII, p. 291-294). Sur les *tègere* et les *soboli*, voir MEILLASSOUX, 1963, p. 215-216 (mais la pratique du *soboli* ne caractérise pas seulement les débuts du royaume de Ségou).

20. *numu* est le nom de la caste des forgerons. Les *sòmònò*, piroguiers et pêcheurs, ne font pas partie à proprement parler des groupes castés ; mais leur spécialisation professionnelle les rend hiérarchiquement inférieurs et les contraint à l'endogamie.

les victimes sont immédiatement revendues à des intermédiaires qui se chargent de les éloigner rapidement des lieux du délit. L'opération peut se faire à l'intérieur du royaume et même éventuellement aux dépens d'un village voisin. Elle est clandestine et théoriquement passible de la peine de mort. En fait elle est souvent simplement officieuse, le *faama* étant contraint de tolérer que ses *tòn-jòn*, guerriers et prédateurs professionnels, qui vivent essentiellement du butin, aient recours à ce moyen lorsque les guerres se raréfient ou que leur rendement diminue. Cette tolérance ne lui donne cependant aucun droit sur le profit de ces pillages.

1-6. De ces trois modes, l'entreprise guerrière (*kèlè*) est le mode le plus productif en esclaves et aussi le mode dominant, dont les deux autres ne sont à Ségou que des annexes. Ce qui définit précisément l'État de Ségou, dans sa forme spécifique, c'est que, dans une zone donnée (quoique variable), la violence productrice de *jòn* est de manière dominante exercée par un appareil spécialisé. La structure hiérarchique de cet appareil (et la répartition inégalitaire du produit qu'elle légitime) et sa division autoritaire du travail, en même temps qu'elles assurent son efficacité, imposent à chacun de ses agents la figure de l'instrumentalité servile. Et la plupart d'entre eux sont eux-mêmes captifs ou descendants de captifs. C'est pourquoi, dans le discours des « gens de Ségou », la *jònya* se réfère doublement à sa production, à la violence subie autant qu'à la violence donnée, aux capturés et aux capturants ; une même catégorie définit à la fois le produit majeur de l'entreprise guerrière, l'esclave, et les rapports dans lesquels opèrent ses producteurs. Ce qui transparaît dans l'ambiguïté de la *jònya*, c'est le procès même, par lequel l'État de Ségou se définit, dans la différence interne de ses deux moments :

1. La production massive d'esclaves répondant à la demande externe de main-d'œuvre servile. Cette demande est multiple et hétérogène. Elle est le fait de formations sociales très diverses qui n'utilisent pas l'esclave de la même manière : monde arabe et saharien, cités marchandes proches de Ségou, production agricole villageoise, etc. Cependant, la demande du système capitaliste pour sa périphérie coloniale y joue sans doute le rôle dominant. L'État de Ségou appartient, en un sens, à cette série de formations politiques induites par le développement de la traite sur la côte atlantique.

2. La production massive de dépendants royaux, ou l'étatisa-

tion des rapports sociaux internes, c'est-à-dire la transformation — surtout dans la zone centrale — des coupures lignagères et villageoises en une masse d'individus qui n'ont plus de commun que leur commune soumission au *faama* et de différent que leur rôle dans la division autoritaire du travail et leur place dans la hiérarchie.

Ces deux moments ne peuvent être disjoints. L'entreprise guerrière (*kèlè*) assure la reproduction et éventuellement l'élargissement de l'appareil guerrier à la fois directement par l'accumulation des hommes et indirectement par la vente des captifs qui permet à Ségou de s'approvisionner en fusils, chevaux, etc. C'est pourquoi le *kèlè* est au cœur du système. La légitimation du pouvoir royal est fonction du succès militaire et de la continuité du flux des richesses hiérarchiquement redistribuées. C'est pourquoi aussi l'appropriation des hommes est au cœur du *kèlè* au point d'orienter sa stratégie et sa tactique, même si en apparence d'autres motifs et d'autres buts — qui peuvent n'être que des prétextes — déterminent chaque opération

Répartition

2-1. Le deuxième moment à envisager est celui de la répartition des *jòn*. Si le premier moment définit seulement l'état de captif comme identité abstraite — c'est-à-dire abstraction faite des différences antérieures et postérieures au simple fait de la capture — ce deuxième moment engendre les différences en répartissant les capturés entre plusieurs réseaux de rapports de production, entre plusieurs places à l'intérieur de ces réseaux, et du même coup en les distribuant sur une échelle hiérarchisée de positions statutaires. Cette répartition s'analyse en deux phases : la distribution (ou le partage) d'une part, l'échange d'autre part. Ou mieux, elle s'effectue selon deux axes : l'un sépare les capturés en part du *faama* et part de ses dépendants, c'est-à-dire en *jòn* appropriés collectivement (mais la collectivité s'incarne dans le *faama*) et *jòn* appropriés privativement. L'autre sépare les *jòn* conservés par les *Segukaw*, par les « producteurs », pour leur propre reproduction directe (simple — pour combler les pertes de la guerre — ou élargie), et ceux qui sont échangés avec des acheteurs non-producteurs, c'est-à-dire des étrangers à la communauté guerrière. On a donc en définitive trois catégories qui sont, en ordre statutaire croissant : 1. les *jòn* vendus comme esclaves (soit par le *faama* soit par ses dépendants) ;

2. les *jòn* appropriés et conservés personnellement par les dépendants ; 3. les *jòn* appropriés et conservés par la communauté (*tòn* ou *foroba*), c'est-à-dire en fait par le *faama* agissant en son nom : *tòn-jòn* ou *foroba-jòn* (cf. *infra*, 5-5).

2-2. La distribution du butin suit immédiatement le succès de l'expédition et son retour à la capitale. Elle prend normalement la forme d'une redistribution hiérarchisée : en principe l'intégralité du butin doit d'abord être concentrée dans les mains du *faama* qui prélève sa part, puis remet le reste au chef de l'expédition lequel en redonne aux chefs subordonnés, etc. En fait, les soldats s'efforcent de masquer une partie de leurs gains (cauris, or, vêtements, etc.), en dépit de la surveillance que le *faama* fait exercer sur le champ de bataille par des espions spécialisés. Les captifs font partie des denrées difficiles à camoufler, mis à part les *bòòrèladen*, ces enfants en bas âge qu'on pouvait cacher dans un sac (*bòòrè*).

On considère généralement que le *faama* prélève entre deux tiers et la moitié du butin. Cependant le trésor royal ainsi constitué — il est alimenté aussi par les tributs en cauris et les prestations de travail agricole — sert au moins en partie à assurer une certaine continuité à la redistribution durant les périodes de paix. On peut supposer que le taux de redistribution dépend étroitement de la conjoncture politique, toute diminution du flux redistribué pouvant entraîner des déplacements d'allégeance ou favoriser la formation de factions rebelles. Il est maximum dans ces situations de concurrence qu'engendrent les conflits, souvent armés, entre princes pour la succession au trône. Il faut ajouter que les combattants ne sont pas les seuls bénéficiaires de cette redistribution : le *faama* donne richesses et captifs à ses favoris et ses conseillers (*jeli*[21], certains *numu*, devins, et de nombreux *mori*, musulmans de renom chargés d'assurer sa *barika*).

Ce principe de redistribution hiérarchisée s'applique à toutes les denrées ; cependant pour les captifs, qui sont pour ainsi dire le butin par excellence, un second principe semble venir se combiner au premier, un principe de partage : lorsqu'un guerrier a capturé personnellement un ou plusieurs individus, le *faama* lui laisse directement la moitié de ses prises. Il était rare cepen-

---

21. On traduit généralement *jeli* par « griot ». En fait la fonction de griot n'est pas leur monopole. Elle peut être remplie par la plupart des castes artisanales (y compris les *numu*), quoiqu'elle le soit plus fréquemment par les *jeli*, dont la spécialité artisanale semble être, en pays bambara, la cordonnerie.

dant qu'un guerrier ramène plus d'un captif : dans ce cas le *faama* gardait le captif et lui remettait, en cauris ou en biens divers, la moitié de sa valeur. Le plus souvent chaque capture était revendiquée par plusieurs guerriers qui devaient alors se partager le gain.

2-3. La deuxième phase de la répartition, qui sépare les *jòn* conservés par Ségou de ceux qui sont vendus, pose d'abord la question de son déterminisme. Selon quelle proportion s'effectue ce partage, et selon quels critères ce tri ? Il va sans dire que je ne dispose pas d'indications chiffrées et qu'il s'agit d'un mécanisme très complexe puisque, étroitement lié à la reproduction de l'État de Ségou, il met en jeu tous ses niveaux de fonctionnement. Je me bornerai à quelques remarques de caractère hypothétique :

1. le mode de prédation est relativement déterminant. Les opérations illégales relevant de la *jadòya* impliquent l'écoulement rapide des victimes. Le *jadò* tend à ne produire que de l'esclave-marchandise (c'est aussi le plus sûr moyen pour qu'un *hòròn* se retrouve esclave sans recours possible). C'est pourquoi ce mode de prédation, quoique très « artisanal », peut apparaître aux acheteurs comme une source importante, mais surtout plus régulière, de leur approvisionnement. Shabayni observe, dans les années 1750-1760, pour la région, à l'ouest de Tombouctou, qu'il appelle « Awsa »[22], que si cette pratique du kidnapping individuel, très sévèrement punie par les lois locales, n'existait pas, il y aurait peu d'esclaves à exporter au Maghreb : il s'agit surtout de vols d'enfants, or les individus de plus de quinze ans sont difficilement vendables au Maghreb. C'est d'autre part un approvisionnement très fragmenté — très peu de marchands amenant plus de deux ou trois esclaves à la fois — mais continu[23].

2. Ce deuxième moment de la répartition est articulé au premier : la plupart des dépendants guerriers du *faama* vendent immédiatement ou à terme la majorité des *jòn* qui leur sont redistribués (des *jòn* du sexe masculin du moins). C'est une tendance essentielle au système (cf. *infra*, 4-2), mais qui s'applique

22. Cf. l'interprétation que proposent I. WILKS, PH. FERGUSON, In vindication of Sīdi al-Ḥājj Abd al-Salām Shabayni », in C. ALLEN and R. W. JOHNSON (ed.), *African Perspectives*, 1970.

23. SHABAYNI, rééd., 1967, p. 46-47.

inégalement selon le statut et la place hiérarchique du dépendant.

3. Le *faama* est le plus gros vendeur d'esclaves. La proportion des esclaves vendus par rapport à ceux qu'il intègre, à un poste ou à un autre dans l'appareil guerrier, est fonction de l'intensité de la thésaurisation (en or, cauris, biens précieux divers et bétail), des besoins en hommes des différents secteurs de l'appareil, des besoins en fusils et en chevaux. Il faut noter que le système manque nécessairement de souplesse : une fois intégrés comme *foroba-jòn*, les captifs ne peuvent plus en principe être vendus. Les possibilités de stockage existent — Mungo Park remarque que certains des esclaves vendus par Ségou à Kangaba en 1796 sont aux fers à Ségou depuis trois ans — mais elles sont limitées, parce qu'il n'est pas sans danger de garder dans la capitale un trop grand nombre de prisonniers[24].

4. Le sexe des *jòn* est relativement déterminant. On tend généralement à conserver les femmes (seules les récalcitrantes sont vendues). Elles assurent une reproduction démographique élargie et facilitent la polygamie aux échelons supérieurs de la hiérarchie. Elles sont aussi très valorisées pour leurs services productifs, en particulier agricoles (les guerriers cultivent peu). C'est sans doute une tendance de la plupart des groupes prédateurs : les acheteurs en perçoivent nettement les effets et Shabayni[25] note qu'à Tombouctou les femmes sont plus chères et sont très rares (moins de 10 % des captifs).

5. Les différences de statut antérieures à la capture jouent un rôle important. Une partie des captifs conservés par Ségou sont destinés à combler les vides de l'appareil proprement militaire ou à accroître sa puissance offensive. Or n'est pas guerrier qui veut. Il est peu probable qu'un *jòn* abruti depuis des années à des tâches serviles domestiques — « les esclaves sont généralement stupides », dit Shabayni[26] — se révèle un foudre de guerre du jour au lendemain. Ce que l'idéologie dominante perçoit comme une qualité intrinsèque de la personne, le courage, est d'abord fait d'un certain savoir pratique du combat et surtout implique l'intériorisation d'un code de valeurs, fondé sur l'honneur, dont la servitude implique, pour sa reproduction même, l'effacement. Il est donc normal que, parmi les captifs,

24. Park, p. 257, 318-319.
25. *Op. cit.*, p. 27-28.
26. *Ibid.*, p. 47.

les guerriers *hòròn* ou leurs fils soient préférés à d'autres pour être intégrés dans l'armée et en particulier dans ses corps d'élite. Inversement les adultes en âge de combattre et récemment arrachés à la liberté sont dévalorisés à la vente, parce qu'il y a forte chance qu'ils n'acceptent pas aisément leur sort et tentent par tous les moyens d'y échapper ; les commerçants préfèrent acheter ceux qui, avant leur capture, étaient déjà *jòn* ou *woloso*[27].

Échange

3-1. L'échange a deux effets. C'est la dégradation finale du *jòn* et c'est aussi son transfert à un système tout différent de la communauté guerrière qui l'a produit, un système marchand. Si, dans la production de la servitude totale, la capture est la première étape, la vente est la seconde, la vente ou plutôt dans bien des cas un enchaînement d'achats et de ventes, par lequel l'individu est définitivement séparé de sa société d'origine. Seul le captif « aliéné » jusqu'à être vendu, transmuté en marchandise, chose parmi les choses, est vraiment *jòn* au plein sens du terme. Le captif n'est pas l'esclave. Les Bambara opposent le *marfala-jòn* (le *jòn* par le fusil) au *kolonna-jòn* (le *jòn* par les cauris). Il est statutairement moins déshonorant d'avoir seulement subi la violence des armes et pas celle du marché. Corollaire : il n'est pas sans déshonneur pour le guerrier-paysan, adepte de ce genre de vie qu'on appelle *bamanaya*, d'acheter ses *jòn*. C'est facilement la preuve d'une incapacité à les « gagner » soi-même à la guerre ou d'un appétit pour l'accumulation des richesses — deux traits qui fixent l'image pacifique et méprisée du Marka[28]. Le *marfala-jòn* est donc le plus souvent captif d'un guerrier et éventuellement captif-guerrier lui-même. Le *jòn* acheté est esclave d'une tâche, agricole ou artisanale. Quoique, à vrai dire, tous les *jòn* de Ségou ne combattent pas, on considère que tous ont théoriquement la possibilité de le faire, de révéler par là leur « courage ». En remettant en jeu

27. Park, chap. xxii, p. 290.

28. Le terme « Marka » est à Ségou d'un usage très fluide. Il tend à désigner des groupes installés parmi les Bambara, mais se distinguant d'eux par la pratique du commerce et de l'islam, et en même temps par leur origine ethnique (les Bambara appellent « Marka » les Soninké) ou géographique (les gens venus du Sahel). Tous les commerçants musulmans ne sont pas « marka » (ceux du Sud par exemple sont appelés Jula). Et inversement, à l'époque du royaume bambara, une partie seulement des villages « marka » (*markadugu*) de la région de Ségou pratiquaient effectivement le commerce et l'islam.

généreusement sa propre vie — que la servitude a justement préservée — le *jòn* guerrier reconquiert son honneur, même si ce n'est qu'à titre posthume. La vie de l'esclave, au contraire, n'appartient qu'à son maître.

3-2. Les « gens de Ségou », avant tout producteurs de *jòn*, en vendent mais en achètent rarement. Les uns parce que la guerre suffit à les enrichir en captifs, les autres parce qu'elle ne les enrichit même pas assez pour qu'ils ne soient pas contraints de vendre ceux qu'ils ont. La circulation interne des *jòn* reste faible. D'ailleurs le *faama*, principal vendeur, ne saurait avoir avec ses dépendants une relation d'échange. La vente est donc en général une exportation et l'échange marque pour le *jòn* sa sortie de la communauté guerrière. Sur les marchés de Segusikòrò (la capitale) et des principaux villages de *tòn-jòn* on ne vend pas d'esclaves (ce sont surtout des marchés vivriers). Les Bambara les vendent chez eux aux acheteurs étrangers de passage (Marka et Maures surtout) ou vont les vendre dans les cités marchandes des Marka, postées à la périphérie de la zone centrale du royaume (Nyamina, Sinsannin — ou Sansanding — Nyaro, etc.). Le *faama*, lui, en expédie de petits groupes par le fleuve jusqu'à Bamako, Kangaba (important marché d'esclaves où l'on obtient en échange de la poudre d'or) et même Kankan[29]. L'échange tend dans tous les cas à n'apparaître que sur la base d'une séparation géographique, ethnique et religieuse entre groupe producteur et groupes acheteurs. Ces coupures expriment, quoique approximativement, la différence entre économie prédatrice et économie marchande, entre deux modes d'accumulation complémentaires mais qui ne peuvent se reproduire que dans leur mutuelle distinction. Parmi ces groupes commerçants, les Marka jouent certainement le rôle dominant, d'abord parce que, sans jouir pour autant d'un monopole, ils sont les intermédiaires privilégiés entre les Bambara — qui se refusent traditionnellement à toute activité commerciale — et les autres groupes (Maures et Maghrébins, Maninka-mori et Jakhankè de l'Ouest, Jènèkaw — gens de Djénné — à l'Est, Jula du Sud). Leurs deux métropoles, Nyamina et Sinsannin, sont un peu les ports officiels du royaume. Le réseau des *marka-dugu*, communautés soumises au *faama*, payant tribut, mais conservant une assez large autonomie, constitue une sorte d'annexe marchande et pacifique de l'État guerrier de Ségou.

29. Park, p. 257, 318-319.

3-3. Les *jòn* sont pour les Marka source de profit de deux manières. D'abord en tant que marchandises, par le bénéfice réalisé sur leur revente à des acheteurs plus périphériques. Si les informations que l'on peut obtenir sur les prix sont peu sûres (de 20 000 à 80 000 cauris pour un esclave adulte mâle ; de deux à douze esclaves pour un cheval) elles indiquent au moins que le marché de l'esclave était soumis à des variations rapides et de grande amplitude, en raison de la discontinuité de la production, chaque grande expédition provoquant un afflux momentané. (Les informateurs ont tendance à se souvenir surtout des prix beaucoup plus bas de la période samorienne, phase de production massive.) Ces variations peuvent être la source de bénéfices importants. Si le *faama* est un partenaire plus difficile parce qu'il peut stocker, jouer sur des marchés plus lointains et user de son pouvoir sur les Marka pour influencer la négociation, les *tòn-jòn* au contraire, pressés de liquider leurs prises pour subvenir à leurs besoins, sont sans doute la source de profits plus larges.

Mais une grande partie des esclaves achetés aux Bambara est conservée localement et affectée à la production. La population des cités marchandes est pour une large part servile. A Busen, au sud de Sansanding, on se souvient que les *jòn* étaient plus nombreux que les *hòròn*. A Sansanding chacun des quatre grands lignages d'origine (Kuma, Sise, Sakò, Saanògò) en possédait entre 200 et 1 000. Les Kuma en auraient eu plusieurs milliers en 1863[30]. A ceux-là s'ajoutaient ceux des marchands récemment installés, attirés par la prospérité de la ville, et souvent très riches, comme les Silla. Or la population totale était, selon Mungo Park, d'environ 10 000 habitants. Le nombre de ces esclaves n'est compréhensible que par référence au procès complexe d'accumulation dont ils sont le pivot. Ils constituent la matière principale d'un capital — dans un système fondé sur l'esclavage, la force de travail prend la forme d'un moyen de production — qui s'accroît de leur surtravail, à la fois en tant que capital simplement commercial (utilisation de la main-d'œuvre servile pour les activités d'échange) et que capital productif (production pour la vente). C'est ce que Caillié appelle, en décrivant l'économie djénéenne, une « utilisation spéculative de l'esclavage[31] », par opposition à ces régions où les *jòn* lui

30. Mage, 1868, p. 276.
31. Caillié, t. II, p. 208.

paraissent servir uniquement à décharger les maîtres du travail agricole nécessaire à la subsistance.

3-4. A Sansanding et dans ses *markadugu* satellites (Togu, Busen, etc.), le travail des esclaves est réparti entre trois secteurs. La production des biens vivriers d'abord (le mil pour l'essentiel) qui reste déterminée par les besoins de subsistance de la « familia », car les Marka ne pratiquent pas eux-mêmes le commerce des grains. Les esclaves sont à cet effet en partie installés dans des villages de culture (*cikèbugu*) autour de la ville, sous la direction d'esclaves-contremaîtres (*jònkuntigi*). Le deuxième secteur est celui des activités commerciales, en particulier du trafic à longue distance avec le Worodugu (région de Tèngèrèla) : les esclaves ont fonction de porteurs ou de convoyeurs (sel et tissus dans un sens, cola dans l'autre) ; certains assument même, au nom du maître, la responsabilité de ces expéditions lointaines. A cela s'ajoutent les opérations locales : emballage des marchandises, comptage des cauris, vente au détail, etc. (cf. la description de Djenné par Caillié). La production servile artisanale constitue le troisième secteur : les esclaves cultivent le coton, les femmes-esclaves (*jònmuso*) le filent sous la direction de leurs maîtresses, les hommes-esclaves le tissent. Barth signale Sansanding comme un centre important de tissage et de manufacture de vêtements[32] et cette industrie est assez importante pour que la ville puisse livrer d'un seul coup mille pagnes « dampé » à Amadou en 1863 à titre d'impôt exceptionnel[33]. Ces produits sont vendus aux Bambara, aux Maures (en échange du sel) et dans le Worodugu.

3-5. La combinaison de ces trois secteurs, quoique tous les *jòn* ne participent pas également aux trois, permet à l'exploitation globale de la masse servile d'être continue, les activités de saison sèche (tissage, commerce à longue distance) complétant celles de saison des pluies (agriculture). Mais cette exploitation ne s'exerce pas continûment ni normalement à son degré d'intensité maximum. La domination totale, qui repose nécessairement sur la violence pure (mise aux fers et châtiments divers), ne pèse que sur une minorité de *jòn*, ceux qui viennent d'être achetés, et pour ainsi dire à des fins de dressage. La reproduction continue d'une exploitation maximale exigerait un appareil de contrainte spécialisé, peu compatible avec la

32. Barth, t. III, p. 358.
33. Mage, 1868, p. 275.

structure lignagère de la communauté, et trop coûteux vu le développement limité du secteur marchand. L'État de Ségou ne joue pas ce rôle (mais seulement celui de fournisseur d'esclaves) d'abord parce que les communautés marka tendent à préserver leur autonomie interne, mais surtout parce qu'il joue plutôt le rôle inverse de zone d'attrait et de refuge (il est statutairement enviable de devenir captif royal). Les Bambara des villages voisins, ceux du Kala en particulier, plus ou moins indépendants de Ségou, capturent les fuyards mais pour les revendre, quand ils ne vont pas jusqu'à monter des opérations de razzia contre les villages de culture des Marka.

Dans la plupart des cas, l'esclave, à mesure que s'accroît son « ancienneté », obtient individuellement que lui soit progressivement concédée une certaine autonomie, à un rythme et dans des limites que déterminent la richesse du maître en main-d'œuvre servile, le secteur où il l'utilise, mais aussi le caractère singulier du rapport personnel que chaque *jòn* entretient avec lui. C'est pourquoi, d'un point de vue synchronique et global, le régime effectif de l'esclavage peut être très variable (contrairement à ce que laissent penser certains coutumiers coloniaux). Le point de départ du processus est généralement le mariage du *jòn* (ou plutôt son accouplement officiel, car il n'y a pas de rituel) : le maître accorde à la nouvelle unité familiale un *jòn-foro* (« champ de *jòn* »), distinct du champ du maître (*foroba*), qu'elle peut travailler de façon autonome et à son profit pendant un temps libre dont l'étendue varie[34]. L'essentiel de la subsistance des *jòn* continue à être assuré sur le produit du *foroba* : cependant les repas du soir, ceux des jours libres, sont éventuellement à la charge des esclaves. Même si le produit du *jòn-foro* doit donc assurer un complément de subsistance, cette division du procès et du temps de travail peut cependant permettre, dans certaines conditions, une accumulation personnelle du *jòn*, c'est-à-dire l'appropriation par lui d'une partie du surproduit. Tout dépend bien sûr de la durée du temps de travail libre et du partage entre subsistances redistribuées et subsistances directement produites, mais aussi de la quantité de main-d'œuvre familiale dont le *jòn* peut disposer. De fait, les *jòn* de Sansanding sont en particulier vendeurs de produits vivriers (mil) achetés par les Maures ou

34. Un jour par semaine, parfois deux, parfois aucun. Plus ce qui précède (le matin avant le lever du soleil) et ce qui suit (la fin d'après-midi) la journée de travail pour le maître.

les commerçants de Djenné et de Tombouctou. Ils cultivent également du coton (ou bien le maître leur remet une partie du coton cultivé par eux sur ses champs) et tissent pour leur propre compte. A cela s'ajoutent les profits personnels que les esclaves de confiance peuvent tirer des expéditions commerciales auxquelles ils participent. Cette accumulation, qui peut aller jusqu'à l'achat d'esclaves (les *jònmajòn* ou « esclaves d'esclaves »), contribue à accroître l'autonomie de la famille servile.

Cependant, l'esclave ne possède en fait ce qu'il a que par simple tolérance et l'accumulation qu'il réalise est toujours précaire, le maître gardant, au moins théoriquement, la possibilité de prélever ce qu'il veut à tout moment. Le décès de l'esclave, en particulier, est l'occasion des ponctions les plus importantes, quoique ses descendants ne soient sans doute jamais totalement dépossédés. C'est que, parallèlement à cet accroissement de l'autonomie, le rapport de servitude tend à se transformer en rapport de clientèle, à s'intérioriser sous forme de fidélité politique au maître et à son lignage. L'appropriation du surplus prend la forme de « dons » et d'« aides » occasionnels de l'inférieur au supérieur. L'utilité du *jòn* n'est plus strictement économique. Dans les conflits, qui déchirent Sansanding au XIX^e^, entre factions Sise et Kuma pour le contrôle de la chefferie (*dugutigiya*) et des avantages économiques qu'elle confère (taxe sur les caravanes), puis entre pro-Bambara et pro-Toucouleurs à partir de 1850, les *jòn* des principaux lignages constituent l'essentiel des forces politiques et militaires en présence (cf. le récit de Mage).

Captifs de captifs

4-1. A cet esclavage « marka » s'opposerait un esclavage proprement « bambara ». C'est du moins ce qui est dit, en particulier par les « gens de Ségou », et c'est l'indication, dans un langage ethnique dont la simplicité peut abuser, de la différence des rapports sociaux effectifs sous l'unicité d'une même catégorie. Cette différence est d'abord seulement quantitative. Les Bambara de Ségou ont généralement peu d'esclaves parce qu'ils n'en achètent pas ou très peu et vendent la plupart de ceux qu'ils gagnent par les opérations de guerre ou de razzia. S'empresser de vendre ses *jòn* (contre des cauris) pour aller boire, c'est l'image type que les Marka donnent, avec dérision, du guerrier *tòn-jòn*, et que reconnaissent aussi ses descendants, mais pour

s'en glorifier. Car, si capturer des esclaves grandit, en posséder corrompt. La preuve en est que ceux qui les accumulent n'ont point la force de les prendre (les Marka ne participent jamais aux guerres). L'homme d'honneur n'est pas homme de richesse. De même qu'il tient pour peu sa propre vie constamment exposée, de même il se doit de dilapider les biens qu'il gagne à la risquer — et la forme privilégiée de cette dilapidation c'est la consommation généreuse de *dòlò* (bière de mil) et de *di* (hydromel), rituel quotidien du soudard, drogue d'avant le combat, mais aussi signe répété que son existence n'a pas d'autre sens que le combat. Le vrai *tòn-jòn* « n'a pas de besoin. Il ne redoute que l'humiliation et la honte ». Quand il part à la guerre, il vend jusqu'à sa natte de couchage, pour ne rien laisser derrière lui et que personne n'hérite de lui[35].

4-2. Cette « pauvreté d'honneur », comme norme idéale de comportement, paraît bien cependant être aussi la façade d'une pauvreté de fait. La puissance offensive du royaume repose autant sur la masse des troupes qu'il peut éventuellement mobiliser — guerriers occasionnels qui n'en produisent pas moins leur propre subsistance dans le cadre villageois — que sur l'existence d'un corps permanent de guerriers quasi professionnels, concentrés surtout dans la capitale et dans les villages-garnisons qui l'entourent (Mbèba, Banankòrò, Farakò, etc.) : ceux-là cultivent peu et, le plus souvent, pas assez pour leurs besoins ; à plus forte raison n'ont-ils pas de produit en surplus à vendre pour échanger contre des tissus, vêtements, armes, etc., et régler la compensation matrimoniale (en cauris). Ils dépendent donc étroitement de la revente de leur butin de guerre, complété du produit des opérations de *jadòya* qu'ils mènent pour leur compte, si nécessaire. Quant à leurs chefs, la fragilité même de leur statut de captifs simplement montés en grade les oblige à redistribuer constamment (sous forme de beuveries ou de dons en « biens de prestige ») à leurs subordonnés ainsi qu'à ceux, *jeli* ou autres, qui se chargent d'assurer leur renom ; si bien qu'ils n'apparaissent plus riches que par l'intensité du flux de richesses qui passe entre leurs mains et sont pour ainsi dire condamnés à n'accumuler que de la gloire. C'est donc, dans une large mesure, par nécessité que l'esclave est, pour ceux qui le produisent, essentiellement valeur d'échange. Ceux

35. Propos de G. Diara, descendant de la dynastie royale, rapportés par SAUVAGEOT, 1965, p. 29.

qui sont conservés — et qui restent d'ailleurs valeurs d'échange en puissance[36] — sont intégrés aux unités familiales : leur travail s'ajoute à celui des maîtres ou le remplace partiellement mais n'est pas l'élément d'un procès d'accumulation marchand.

Les guerriers de Mbèba cultivaient très peu. Ils vendaient la plupart de leurs captifs sauf les femmes — qui, d'ailleurs, une fois épousées et mères perdaient leur statut servile — et quelques *jòn* qu'ils gardaient « pour faire le banco ». A Banankòrò, Dayemaacèn (Kulubali), important chef de guerre du *faama* Da, était à la tête d'une unité de production et de consommation (*gwa*) d'environ deux cents personnes. Un champ collectif était cultivé par le groupe, mais il ne suffisait pas à son entretien. Il n'y avait pas de champs individuels (pour les hommes du moins). La subsistance reposait en grande partie sur la vente du butin de guerre, les dons (en cauris) du *faama*, et la production d'autres captifs du *faama*, affectés eux à des tâches essentiellement agricoles et installés dans des villages voisins relevant de Banankòrò. Les captifs produits par le groupe étaient concentrés par le *gwatigi* (ainsi que le reste du butin). Il assurait par leur vente la satisfaction des besoins collectifs (vivres, vêtements, compensations matrimoniales...) ; il en redistribuait certains à ses dépendants qui les vendaient pour leurs besoins personnels (complément de vivres, bière, amusements divers) ; enfin il en conservait quelques-uns qu'il répartissait entre ses femmes. Chacune de ses sept femmes en avait au moins un qui cultivait à sa place et sous sa surveillance.

4-3. Entre esclavage « bambara » et « marka », la différence n'est donc pas seulement quantitative. Dans les deux moments — prédateur et marchand — du procès global de reproduction, le *jòn* n'existe pas en fait sous la même forme, et, du même coup, le rapport de servitude lui-même varie. Selon les « gens de Ségou », si les Marka ont beaucoup d'esclaves c'est parce qu'ils ne veulent pas travailler eux-mêmes et se contentent de surveiller ; les Bambara au contraire travaillent aux champs avec leurs captifs et forment avec eux une même unité de consommation (le repas collectif réunit tous les hommes du groupe quel que soit leur statut). Alors que, chez les Marka, les *hòròn*

---

36. Contrairement à ce qu'affirment généralement les « coutumiers », il n'était pas à proprement parler interdit de vendre les *woloso-jòn*. C'était seulement très improbable parce qu'aberrant dans une stratégie d'accumulation reposant sur le travail servile, stratégie qui précisément n'était pas celle des *lòn-jòn*.

considèrent comme déshonorant le tissage et le réservent aux esclaves, dans les villages bambara maîtres et captifs peuvent le pratiquer concurremment. Et de même pour la guerre, à laquelle les captifs peuvent participer avec l'espoir de conserver au moins une partie du butin qu'ils y gagnent. En bref, comme disent les gens de Ségou, « le *bamana* et son *jòn* ne font qu'un ». La preuve en est qu'un captif peut hériter de l'épouse de son *makè* (maître) décédé, et même prendre, pour ainsi dire en régence, la direction du *gwa* faute d'héritier légitime suffisamment âgé (pratique effectivement observée dans quelques cas).

Il va sans dire que la traduction de cette différence dans ce langage ethnico-religieux de l'opposition Bambara/Marka la déplace de son lieu exact, celui des rapports de production. En fait, d'une part toutes les communautés classées comme « marka » ne sont pas orientées par un procès d'accumulation marchande ; certaines sont même plus ou moins intégrées à l'appareil guerrier de Ségou et donc plutôt « bambara » par leur genre de vie. D'autre part, si les Bambara répugnent à entreprendre eux-mêmes des activités commerciales spécialisées, certaines communautés s'orientent vers la production d'un surplus commercialisable répondant, en particulier, à la demande importante de produits vivriers : celle des Maures et des cités marchandes des confins du désert, celle de Ségou aussi et des communautés plus orientées vers la guerre. Deux exemples : les Bambara Bwarè de Tango, dans le Kala, vendaient régulièrement des produits vivriers aux Maures ainsi qu'à des « marchands venus de l'Est ». Avec le produit de ces ventes (en cauris), ils achetaient des esclaves sur le marché de Nyaro. Cependant ils se procuraient aussi des esclaves par la guerre, en participant aux expéditions menées par les chefs Samakè de Pògò, vassaux de Ségou. Plus près de Ségou, à une vingtaine de kilomètres au sud, les Bambara de Sòla se souviennent que certains *gwa* réussissaient à accumuler de la main-d'œuvre servile par la vente du surplus agricole sur les marchés des environs, certains *jòn* étant cependant obtenus par la participation (obligatoire) aux guerres du *faama*.

4-4. Mais cette différence de condition des *jòn* n'est-elle pas aussi à référer à la différence de statut des maîtres ? Dans la mesure où la reproduction du rapport de servitude passe par la reproduction de l'écart statutaire qu'il implique, la *jònya* prend nécessairement une figure différente lorsque chaque *jòn* a de fortes chances de n'être *jòn* que d'un autre *jòn*. Parce que

la plupart des détenteurs de captifs, à Ségou et dans la zone centrale, sont eux-mêmes détenus comme captifs par le *faama*, la catégorie de *jònya* en se généralisant perd son pouvoir discriminant, ou comme le dit un informateur, « la force de la servitude (*jònya barika*) n'est pas grande ». Une société « sans homme libre » a quelque mal à être esclavagiste. C'est d'ailleurs parce qu'il est faible que l'écart doit ici être tu : alors que dans les *markadugu* l'esclavage et le partage entre familles de statut servile et familles de statut libre font aisément l'objet d'un discours public et sans retenue, ces informations ne sont obtenues, dans les villages bambara de Ségou, qu'à grand-peine et sous le sceau du secret. Le terme *jòn* — en tant que qualificatif dénommant tel ou tel — semble être l'objet d'un interdit rigoureux, que l'on tourne par l'utilisation d'euphémismes multiples (« des gens qui sont avec untel », des « gens que l'on a dans la main » : *bolola-mògòw*). Il est significatif que l'on fasse remonter cet interdit aux Ngolosi, sous le règne desquels il était, paraît-il, défendu de dire « untel est mon *jòn* ». L'idéologie dominante du royaume est d'affirmer non une séparation stricte des ordres mais plutôt la commune et égale dépendance de tous envers un unique maître (despotès), qui n'est lui-même après tout que le descendant d'un *jòn* « qui a réussi ». Quoique ce rappel des origines de la dynastie ait pu à l'occasion être infamant — dans la bouche par exemple de ses ennemis les *faama* Kulubali du Kaarta, cousins des anciens maîtres de Ségou — il est significatif que le récit de la vie de Ngolo Jara, de sa servitude dans les rangs des *jòn* de Bitòn, puis de sa conquête progressive du pouvoir, tienne une place de choix dans les narrations les plus ordinaires des *jeli*, qui tressent autour de ce thème tout un jeu idéologique subtil, où le pouvoir est tout à la fois hérité de ses détenteurs légitimes et conquis à leurs dépens, sorte de mise en scène de l'irrésistible ascension d'un *homo novus*, certes marqué par le destin, mais dont l'essentielle légitimation est d'avoir été, *tòn-jòn* parmi les *tòn-jòn*, porté au pouvoir par le consentement de ses égaux. Ne dit-on pas d'ailleurs que, lorsque retentissait le *woloso-dòn* (le rythme de danse propre aux *woloso*), le *faama* entrait symboliquement dans la danse ?

4-5. Posséder un esclave ne fait donc pas nécessairement du maître un homme libre. Dans la mesure ou le guerrier *tòn-jòn* est dépossédé de son gain direct, tout ce qu'il a apparaît comme don d'un supérieur et, à la limite, du *faama*, c'est-à-dire comme un renouvellement de sa dépendance. Si bien que même l'esclave

qu'il possède est encore le signe de sa servitude. C'est peut-être une raison de résignation. Aux chefs *numu* (forgerons) de Nyansana le *faama* faisait assez régulièrement don d'un esclave, qu'ils s'empressaient de revendre : car, dit leur descendant, « avions-nous besoin d'esclaves, alors que nous étions nous-mêmes des dépendants (*maa-fè-maa* « des gens qui sont avec quelqu'un ») ? ». Et même les richesses dont le roi comble ses proches conseillers, *jeli* Dante ou *garange* Simagan[37], sont encore richesses royales, puisqu'elles ne sont données que pour manifester la magnificence du donateur et que d'autre part la position de favori est toujours éminemment précaire. Ce que le *faama* donne aux siens est encore sien. De même, dans la communauté familiale, ce que chacun détient individuellement est encore bien de tous. De même la richesse de l'esclave a toujours pour limite ce que le maître consent à ne pas lui ôter. Autrement dit, le rapport despotique, l'appropriation par le *faama* de la personne de ses dépendants — la forme que prend ici l'État — tend sans cesse à se subordonner ou à réduire les rapports d'appropriation privée. Tant que le pouvoir d'État reste fort — et c'est en corrélation avec l'efficacité de l'appareil guerrier — c'est qu'il est capable de déposséder suffisamment ses subordonnés et ses agents locaux pour que toute possibilité de constituer un pôle de pouvoir autonome leur soit retirée.

4-6. Il est significatif que ceux qui peuvent le plus aisément accumuler des *jòn* soient ou bien des individus et des groupes étrangers à la sphère du pouvoir (Marka, Somono, *mori*...) ou bien des *nyamakala* (« gens de caste ») et en particulier des *jeli*, dont le rôle politique peut être de premier plan, mais auxquels toute possibilité d'accès à un commandement est statutairement refusée. Les *jeli* Kònè de Segu-sikòrò, à la fois griots et cordonniers, possédaient une soixantaine d'esclaves installés dans deux villages au sud de Ségou et dirigés par un *jònkuntigi* (un *woloso*). Ces *jòn* pratiquaient pour leurs maîtres agriculture et tissage. Le surplus non utilisé directement pour la consommation était vendu. Les *jòn* avaient également des revenus personnels (*jònforo*, artisanat), mais sur lesquels le maître prélevait annuellement ce qu'il voulait. Les *jeli* Dante (le lignage de Cèntigiba, griot favori de Da) étaient beaucoup plus riches encore et possédaient à titre privé plusieurs villages ou quartiers de village sur la rive gauche.

37. *Garange* : caste soninké de cordonniers. Les Simagan sont venus du Jafunu, sous les Ngolosi.

Il n'en va pas de même pour les chefs (*tòn-jòn-kuntigi*). Quoique plus riches que leur subordonnés en captifs domestiques, ils ne possèdent pas en général de villages d'esclaves, c'est-à-dire que la majorité de leurs subordonnés est en principe constituée non de leurs propres dépendants mais de *jòn* royaux (*tòn-jòn* ou *foroba-jòn*), placés sous leurs ordres par décision du *faama* mais restant propriété « despotique », et sur lesquels ils n'ont théoriquement qu'un pouvoir de commandement militaire impliquant certaines prérogatives sans pouvoir d'exploitation. En fait c'est là le lieu d'une lutte continuelle qui traverse toute l'histoire de Ségou. La rapide décadence puis l'élimination de la dynastie Kulubali (dans les années 1750-1755) sont à la fois la condition et la conséquence d'un partage de la masse totale des sujets et des captifs d'État entre les principaux chefs *tòn-jòn* qui se constituent en autant de seigneureries autonomes et rivales, et la puissance offensive du royaume se dissout peu à peu dans ces conflits internes. La période de domination ngolosi correspond à une inversion de cette situation. Les deux premiers rois de la dynastie, Ngolo (1765-1790 environ) et Mònsòn (1790-1808) opèrent une véritable reconquête de la zone centrale et remplacent les seigneurs locaux par leurs propres *jòn*. Pour le groupe dirigeant — et dans le discours de ses descendants actuels — le royaume n'est alors qu'une unique communauté, à hiérarchie interne strictement militaire (« technique »), et dont le seul maître et le seul pôle d'accumulation et de redistribution des richesses et des hommes est le *faama*. En fait le partage entre les captifs que possèdent un chef et ceux qu'ils commandent par délégation — partage, qui pourrait sembler juridiquement clair, entre appropriation privée et appropriation « despotique » ou collective — est continuellement fonction du rapport politique entre la dynastie et les grandes lignées aristocratiques, constituées ou en voie de reconstitution, sur lesquelles elle s'appuie nécessairement, et continuellement variable en fonction de la situation personnelle et singulière de chaque chef. Ainsi, aux années de déclin relatif du royaume après la perte du Masina (1830-1860), correspond un accroissement progressif de l'autonomie des chefs *jòn* les plus éloignés du centre qui tendent peu à peu à acquérir une position comparable à celle des seigneurs *hòròn* alliés de Ségou et à se constituer en pôles prédateurs rivaux. C'est pourquoi aussi la distinction entre les deux sortes de *jòn* est, au niveau local, délicate à opérer et fait parfois même encore l'objet de contestations serrées.

A Nsògòfinna, par exemple, Mònsòn a installé comme chef *tòn-jòn* Toto Keita avec une centaine de *jòn* sous ses ordres, dont les villageois actuels sont pour la plupart les descendants. Pour les Keita, ces *jòn*, quoique indépendants aujourd'hui, étaient jadis leur bien propre et avaient pour unique tâche de cultiver la terre pour leurs maîtres guerriers. Pour les villageois au contraire, c'est une « centaine de fusils », c'est-à-dire d'hommes armés de fusils, de guerriers *tòn-jòn* que Mònsòn a placés là sous le leadership d'un *nyèmaa* (« celui qui est devant ») : Toto ou, selon son nom de captif, Dugudajè. Les Keita confondent donc abusivement, selon eux, leurs propres *jòn* — ils en avaient peu et d'autres dans le village en avaient — et ces guerriers du *faama* placés sous leur commandement. D'ailleurs les Keita reconnaissent que s'ils pouvaient vendre les uns (même à la deuxième génération), ils ne pouvaient pas vendre les autres, comme si l'appropriation privée n'était en fin de compte rigoureusement pensable que par référence à l'échange. Inversement, les villageois reconnaissent qu'ils cultivaient un *foroba-foro* dont le produit était à la disposition des Keita ou du moins sous leur contrôle. (Cependant ce travail « pour autrui » des guerriers dépendants ne représentait qu'une partie minime de leur travail agricole total, de même qu'inversement le « travail pour soi » des esclaves n'était qu'une partie minime de leur travail total. Parallèlement, les uns n'étaient pas nourris par leur *nyèmaa*, les autres l'étaient par leur maître.)

Mêmes ambiguïtés à Banankòrò : les Kulubali du lignage de Dayemaacèn prétendent qu'en sus de leurs esclaves domestiques (cf. *supra*, 4-2), ils en avaient d'autres dans les villages de culture ; ils se souviennent encore du nom des *jòn-kuntigi* : Sèmè (la houe étroite) et Jele (la hache), ce qui indique assez leur spécialisation agricole. Cependant selon d'autres sources, Sèmènbugu et Jelebugu étaient des villages de *jòn* du *faama*, installés par lui, mais sans doute sous le contrôle de Banankoro et chargés d'en approvisionner les guerriers.

De même les *jeli* Dante, parce que leur ancêtre Cèntigiba, favori de Da, avait sans doute reçu la charge, plus ou moins officieuse, de contrôler politiquement la rive gauche du Niger et peut-être le droit à une part du butin gagné par les contingents qui y résidaient, ont tendance à considérer comme *jeli-jòn* (*jòn* de griot) toutes les populations de la zone. Les villageois au contraire affirment que, si les Dante avaient effectivement installé dans certains villages leurs très nombreux esclaves personnels, le reste de la population était au service exclusif

du *faama* et ne pouvait donc être qualifié que de « *tòn-jòn* ».

Tout semble se passer comme si chacun tendait, en position « d'inférieur », à n'apparaître que comme sujet d'un État, posé comme communauté abstraite et indifférente à tout intérêt particulier, et en position de « supérieur » à considérer uniformément tous ses subordonnés comme ses *jòn* personnels. La forme même de ces ambiguïtés dans la détermination de la *jònya* interdit de les réduire à des défaillances du savoir. Il faut plutôt dire que sur la base d'un même système catégoriel (la différence *jòn/tòn-jòn*), d'un même savoir implicite, se développent plusieurs images contrastées de la même société, produites par les intérêts antagonistes des groupes qui la constituaient et qui, mutatis mutandis, la constituent encore.

Captifs d'État : la servitude généralisée

5-1. Le discours du groupe dominant, de ceux qui détiennent l'appareil d'État central, le lignage dynastique et ses proches, s'organise au moins schématiquement, autour d'une proposition fondamentale : les sujets du royaume sont les *jòn* du *faama*. C'est ce que l'on explique au capitaine Marchand à la cour de Mari Jara, le dernier roi de Ségou, installé alors à Farakò (septembre 1889) : « Tous les sujets du faama sans exception sont ses captifs et il n'y a pas d'homme libre en dehors de la famille royale[38]. » Que Mari, sorte de symbole d'unité manipulé par les chefs rivaux, n'ait plus qu'un pouvoir nominal, ne change rien au principe ; et les descendants actuels des Ngolosi, quoique dépossédés de tout pouvoir formel, s'y tiennent encore, même s'ils ne l'affirment plus aussi brutalement, mais plutôt par les réactions négatives et ironiques que provoquent les prétentions statutaires, selon eux illégitimes, de leurs anciens sujets. Au demeurant cette image d'une servitude généralisée est aussi celle que donnent les *hòròn* extérieurs à l'appareil central (Bambara alliés ou tributaires, Marka, descendants de chefs rivaux ou vassaux), à cette différence près qu'ils y englobent les Ngolosi eux-mêmes (« depuis l'élimination des Kulubali, il n'y a plus d'homme libre à Ségou »).

5-2. Cette proposition implique :

38. *Notice sur le royaume bambara de Ségou. Renseignements : Mage, Barth, et à Farako*, Archives nationales du Mali (Bamako), monographies de cercle : Ségou, 1889.

1. Que la population, celle de la zone centrale du royaume du moins, peut, dans sa totalité, être considérée comme *jòn* : chaque villageois est censé être référable à un ancêtre razzié par les armées de Ségou et installé ici ou là par l'arbitraire du *faama*. On présuppose qu'il n'y a plus ou qu'il n'y a jamais eu de population autochtone, c'est-à-dire une matière sociale offrant quelque résistance à cet arbitraire créateur. On présuppose que les groupes familiaux (*gwa*), les quartiers, les villages, les groupes de villages, les instances locales d'arbitrage, etc., bref que toutes les institutions locales sont référables à la volonté de tel ou tel *faama*, posé comme instituant suprême et absolu. Un tel discours se construit donc sur un refoulement systématique de toute histoire qui ne soit pas celle de l'État, refoulement dont les *jeli* sont les plus efficaces artisans, et qui engendre, selon les interlocuteurs, soit une ignorance réelle soit des oublis de circonstance. La *jònya* ne signifie d'ailleurs rien d'autre que cette dépossession de toute histoire autonome, cette privation de toute attache (au terroir, au lignage...) autre que l'attache servile elle-même.

2. Que ces *jòn* sont la propriété exclusive du lignage dynastique et n'ont donc pas d'autre maître que le chef de ce collectif lignager : le *faama* (les frères et fils de roi n'ont théoriquement aucun pouvoir autonome sur les *tòn-jòn*). L'État de Ségou apparaît ainsi comme une communauté familiale démesurée, avec un noyau d'« hommes libres » et une masse disproportionnée de captifs, gérée dans l'intérêt de tous par son patriarche ; la servitude d'État comme une servitude privée généralisée.

5-3. Le contre-discours des dépendants — malgré sa diversité de fait en fonction des intérêts de chaque groupe, car il implique d'abord la rupture de cette servitude universelle et indifférenciée en une série de catégories statutaires nuancées — a cependant pour thème commun la référence à l'idée de *tòn*. On entend par *tòn* une association volontaire (étrangère en particulier à la parenté) entre partenaires (individuels ou collectifs) égaux en droit. Selon un récit historique connu de tous, aux multiples versions, et sur lequel chacun vient articuler l'histoire singulière de son lignage ou de son village, l'État de Ségou a pour origine une *tòn*. Mais son origine est aussi posée comme son principe, dont on affirme la permanence par-delà toutes ses perversions de fait. Quoiqu'il intègre certainement des éléments objectifs, il faut prendre ce récit pour ce qu'il est essentiellement : la

forme mythique d'une question politique sur l'État et sa nature, que la masse des dépendants continue à poser. Ce qu'était exactement cette *tòn* originelle est controversé : association de communautés villageoises antérieure à l'arrivée de Bitòn Kulubali, association des jeunes hommes d'une même classe d'âge (*flan-tòn*) ou de chasseurs (*donso-tòn*) instituée par Bitòn lui-même... L'essentiel est que la *tòn* n'implique pas de rapport de domination (ce qui signifie en fait que le pouvoir des aînés de lignage continue à s'y reproduire dans son autonomie). Les associés ou *tòn-den* (« enfants de la *tòn* ») confient la gestion et l'organisation de l'association à un *tòntigi* (« celui qui a la *tòn* »), pair parmi ses pairs. La *tòntigiya* semble avoir été d'ailleurs à l'origine, soit exercée simultanément par plusieurs leaders, soit soumise à rotation entre les lignages membres. L'État de Ségou naît de la transformation-conservation de cette forme originelle d'association contractuelle et d'autorité par consensus. De pacifique (ou tout au plus défensive) — son activité la plus notable est l'organisation périodique, grâce aux cotisations de chacun (*disòngò*), de fêtes et de beuveries collectives — la *tòn* devient offensive et guerrière, ou plutôt pillarde. Des villages de plus en plus éloignés sont contraints d'y entrer. Ceux qui refusent sont détruits et leurs habitants capturés deviennent propriété collective de la *tòn* et sont répartis entre ses membres. C'est l'origine des *tòn-jòn* que l'on distingue des *tòn-den* par le *tulu* (touffe de cheveux sur le crâne rasé). D'autres villages préfèrent se soumettre aux menaces : leurs habitants ont un statut ambigu ; distincts des membres fondateurs (*tòn-den*), dont ils deviennent les sujets, ils ne sont cependant pas individuellement captifs. Mais ces distinctions tendent rapidement à s'effacer dans la mesure où, parallèlement, le pouvoir interne est de plus en plus monopolisé en fait par Bitòn Kulubali et sa famille, ce qui tend à réduire les *tòn-den* à la position des *tòn-jòn*. La *tòn* devient ainsi ce qu'elle n'est pas : *fanga* (pouvoir par la force, domination). Le *tòntigi* devient *faama*. La rupture est, dans la plupart des versions, marquée symboliquement par le massacre des gens de Dugukuna, un des villages fondateurs de la *tòn*, tout proche de Segu-kòrò. Les guerriers *tòn-den* du village, privés physiquement de leurs aînés lignagers, sont désormais sans parenté et donc assimilables aux *jòn* : Bitòn leur fait raser la tête[39]. Cette transformation ne va pas sans provoquer de multiples rébellions, mais aussi l'émi-

39. Cf. MONTEIL, 1923, p. 39-40.

gration d'une partie, sans doute importante, des villageois libres de la région. Les Kulubali ne réussissent pas finalement à donner à leur pouvoir la continuité dynastique : leur lignage est physiquement éliminé par une conspiration des principaux chefs *tòn-jòn*. Sur la base de rapports sociaux radicalement transformés en fait — aux entités lignagères se sont substitués des contingents de *jòn* guerriers — on revient au principe d'une rotation du pouvoir suprême entre les chefs (en fonction, semble-t-il, de leur ancienneté d'entrée dans la *tòn*). Mais le système peut tout aussi bien apparaître comme une guerre civile généralisée entre seigneureries rivales. La reconstitution par les Ngolosi d'une continuité dynastique est le résultat d'un coup de force (Ngolo contraint sous la menace des armes les chefs, rassemblés sur une île, à lui jurer fidélité ainsi qu'à ses descendants). Mais elle a aussi une base contractuelle puisque la légitimité du *faama* est limitée par sa capacité à organiser de fructueuses entreprises guerrières et à gérer la *tòn* pour le bien de chacun.

5-4. Au travers de la pluralité des versions et de l'ambiguïté des interprétations, deux figures de l'État — pouvoir despotique d'un groupe particulier ou association d'intérêt collectif à hiérarchie interne simplement fonctionnelle ? — s'affrontent dans le récit actuel comme elles n'ont sans doute pas cessé de s'affronter dans l'histoire du royaume. Si la référence à l'État comme *tòn* sert de base commune aux discours des groupes dépendants, c'est cependant selon deux modalités distinctes.

A. Il est d'abord une première catégorie de sujets qui, utilisant la différence entre *tòn-den* et *tòn-jòn*, nient tout rapport entre leur appartenance à la *tòn* et une quelconque forme de servitude. « Nous sommes entrés dans la *tòn*, mais nous ne sommes pas des *jòn* » (*an nana don tòn na, nka an tè jòn ye*). Ils refusent toute assimilation aux *tòn-jòn* parce qu'ils la considèrent comme historiquement fausse (abus de langage) ou parce qu'ils y voient l'effet d'une déformation tendancielle des rapports intra-étatiques dont ils contestent justement la légitimité (abus de pouvoir). De fait, dans beaucoup de villages de la zone centrale, la différence est encore reconnue entre les originaires, les « gens du village » (*dugulenw*) et les « gens du *faama* » (*faama ka mògòw*), gens sans feu ni lieu, tard venus et occupant des quartiers distincts, *jòn* placés là par l'arbitraire royal pour cultiver et « surveiller » le village. De ce point de

vue, très peu de villages apparaissent comme une création *ex nihilo* des *faama*, et si, dans certains cas, la population autochtone a été éliminée militairement à la suite de rébellions ou a préféré la fuite à la soumission, dans beaucoup d'autres elle subsiste dans des proportions variables. Même dans un village-garnison tel que Mbèba, très proche de la capitale, demeurent encore une ou deux familles qui, face à la masse des descendants de *tòn-jòn* et de *sofa* dont rien ne les distingue en apparence, affirment leur *hòrònya* et leur pouvoir rituel de « maîtres de la terre » (*dugukolotigi*).

La politique des Ngolosi semble avoir été d'imposer peu à peu une fusion des deux groupes, mais ses effets sont restés très inégaux d'un village à l'autre. Le rôle dominateur des « gens du *faama* », parasitant la communauté, accaparant souvent ses meilleures terres (les *soforo*, c'est-à-dire les terres les plus proches des maisons) et sa direction politique (la *dugutigiya* ou « chefferie de village »), n'a pu qu'aviver les conflits et intensifier les résistances à l'assimilation. Si bien qu'à l'image d'une servitude uniforme et généralisée tend à se substituer une variété continue de situations singulières pour chaque village ou chaque quartier. Toute unité familiale (*gwa* ou *du*) doit verser le tribut en cauris (*disòngò*) et envoyer des guerriers (*cèbò*) : c'est la marque commune de la sujétion politique. Mais toutes ne sont pas astreintes à des prestations en travail : et c'est précisément une telle intervention de l'État dans la production, dans l'autonomie du procès de travail des communautés, qui peut marquer la *jònya* de ceux-là mêmes qui statutairement sont « libres ». Dans certains *hòròndugu* (villages « libres »), il n'y avait pas de champ collectif pour le *faama* (*foroba*) ; dans d'autres, il n'était cultivé que par les « gens du *faama* » mais pas par les *dugulenw* ; dans d'autres, tous y travaillaient, *hòròn* et *tòn-jòn*, sous la direction du chef guerrier local. Mais le plus significatif est sans doute que les questions sur ce point déclenchent fréquemment des conflits entre les différentes fractions du village.

Il faut comprendre que ce contre-discours des villageois « libres » ne continue à mobiliser aussi vivement les intérêts des groupes en présence que parce qu'il est en fait polysémique. Il réfère implicitement à ce que nous considérons comme une série de plusieurs formations sociales différentes et successives, alors que ceux qui le tiennent ne présupposent pas nécessairement — et sans doute n'est-ce pas totalement illégitime — une discontinuité aussi radicale ni aussi globale. Les interventions du pouvoir d'État colonial, puis malien, dans la politique

villageoise, pour la désignation du *dugutigi* par exemple, sont en continuité avec les pratiques de l'État de Ségou favorisant ses propres gens aux dépens des « originaires » ; et la plupart des conflits actuels pour la « chefferie de village » ont cette triple épaisseur historique. D'autre part l'État colonial, non seulement paraît d'abord ne combattre l'esclavage que pour le monopoliser à son profit (distribution de captifs aux troupes de conquête et aux alliés, utilisation à Ségou des « esclaves de la couronne » comme main-d'œuvre gratuite, utilisation des « villages de liberté » comme réservoirs de main-d'œuvre), mais surtout il ne le supprime finalement que pour l'universaliser sous la forme du travail forcé ou des cultures forcées. De même l'État malien socialiste, en obligeant chaque village à cultiver un champ collectif, dont le produit doit servir à une accumulation et un « développement » communautaires, mais semble avoir été en fait le plus souvent approprié par la bureaucratie locale ou centrale, apparaît aux villageois comme voulant opérer une généralisation abusive de la *jònya*.

5-5. B. La deuxième catégorie de sujets comprend ceux que les villageois « libres » appellent « gens du *faama* », mais qui précisément refusent que leurs ascendants soient ainsi désignés et revendiquent pour eux la qualification de *tòn-jòn*. Car, disent-ils, être *tòn-jòn* c'est n'être captif que de la *tòn* (*tòn ka jòn*), et donc à proprement parler de personne, pas même du *faama* : « C'est la *tòn* qui t'a pris ; tu es devenu *jòn* de la *ton* » (*tòn de ye i minè, i kèra tòn ka jòn ye*). « Nous sommes des *jòn* de la *tòn* mais nous ne sommes pas des *jòn*-marchandises » (*an ye tòn ka jòn ye, nka sani-jòn tè an ye*). Le terme *tòn-jòn* désignerait ainsi tous ceux qui, appropriés par le collectif des *Segukaw*, restent la propriété de ce seul collectif, dont le *faama* n'est que le pôle d'organisation et le gestionnaire, de même qu'un aîné de lignage gère, en tant que *dutigi*, le bien collectif (*foroba*) ; car, en ce sens, *tòn-jòn* équivaut strictement à *foroba-jòn*, seul change le modèle sur lequel est pensée l'entité collective : association hors parenté ou communauté familiale-lignagère. Si les *tòn-jòn* sont, parmi les capturés, la « part du *faama* », ce n'est pas qu'il les possède à titre privé, mais parce qu'il « est » la communauté.

Dans le même sens, on peut arguer aussi de la différence qui

40. Les *sofa* sont, dans le royaume bambara, un corps particulier, résidant dans des villages distincts (constitués en « canton *sofa* » au début de la période

opposait les *tòn-jòn* au corps des *sofa*[40]. Les *sofa*, en effet, apparaissent davantage comme des *jòn* personnels du *faama* et de son lignage. Ils constituaient une garde privée du *faama* dans sa résidence même, et de ses frères ou fils dans les villages qui leur avaient été assignés (*dendugu* : « village de fils »). Parmi les captifs ramenés de la guerre, le *faama* choisissait souvent comme futurs *sofa* les jeunes enfants : privés de tout souvenir de leur condition et de leur communauté d'origine, plus totalement « esclaves » pour ainsi dire, ils étaient plus susceptibles d'un dévouement indéfectible à la personne royale. A cela les descendants de *sofa* répondent qu'étant les plus proches du *faama* et ses intermédiaires obligés et quotidiens avec l'extérieur les *sofa* étaient par là même hiérarchiquement supérieurs. Il semble que le corps des *sofa* ait en fait, au moins dans certains cas, joué le rôle d'une police politique au service exclusif du *faama* et destinée à renforcer le caractère despotique de son pouvoir contre la masse de ses *tòn-jòn*.

Sous ce débat quelque peu juridiste — *jòn* de la *tòn* ou du *faama* ? — c'est en réalité la question du pouvoir, de sa forme et de sa répartition, qu'il faut poser. Car ou bien la *tòn* n'est qu'une entité abstraite objet d'une référence mythique ou idéologique qui masque l'asservissement effectif de la masse des *Segukaw* aux intérêts d'un groupe particulier, et l'État pratiquement s'identifie à la « maison » royale ; ou bien la *tòn* est réalisée sous forme d'une démocratie guerrière, plus ou moins institutionnalisée, d'une association d'intérêt commun, et, dans ce cas, sous le nom de *jònya*, on passe en fait de la servitude au service (public). Ici encore le débat ne peut être lu indépendamment de son actualité. Le terme *tòn* sert aussi à désigner le parti, l'U.S.-R.D.A. Selon un leader politique de Ségou, la *tòn-jònya* serait l'analogue de ce dévouement intégral à la collectivité qu'au temps de l'option socialiste le parti exige de chacun. Cependant ce dévouement peut prendre la forme d'une servitude si le parti apparaît dans la pratique comme l'instrument de domination d'une bourgeoisie bureaucratique. « Nous sommes les captifs du gouvernement », disent les paysans des coopératives sénégalaises[41].

---

coloniale). Sous la domination toucouleure le terme est d'usage beaucoup plus large et désigne pratiquement tous les guerriers qui ne sont pas *talibe*. On confond aujourd'hui souvent, à Ségou, *sofa* et *ton-jòn*.

41. Cité par D. B. CRUISE O'BRIEN, « Cooperators and Bureaucrats », *Africa*, XLI, n° 4, octobre 1971.

6-1. Dans la mesure où cette question du pouvoir est posée, elle oblige cependant à briser cette apparente identité de statut désignée jusqu'ici par les termes de *tòn-jòn* ou *foroba-jòn*. En ne prenant en compte que le mode d'appropriation, on produit une catégorie abstraite, c'est-à-dire qu'on rend latentes les différences réelles de position dans l'appareil politico-guerrier. Différences que suffit déjà d'ailleurs à restituer une analyse plus complète des usages du terme *tòn-jòn* et des contradictions de son champ sémantique. Il est significatif, par exemple, que certains descendants de guerriers *tòn-jòn* refusent avec indignation toute assimilation aux *foroba-jòn* — ce terme désignant plus particulièrement ceux des captifs qui, tout en restant propriété collective, sont affectés par le *faama* aux lignages *sòmònò* de Ségou pour accroître la main-d'œuvre disponible dans ce secteur essentiel (communications par le fleuve, transport des guerriers et de ce qui leur est nécessaire en campagne, fabrication de la poudre...) mais subordonné et infamant (les *sòmònò* ne combattent jamais). Dans le même sens, Charles Monteil[42] note à juste titre qu'au sein de la masse des captifs d'État (*foroba-jòn*) « les *tòn-jòn* constituent comme une aristocratie », ce qu'il essaie d'expliquer par leur plus grande ancienneté. Mais en fait, c'est ici la fonction, le genre de vie qui sont déterminants. « Les *tòn-jòn* sont ceux qui prennent les gens par la force et les vendent comme esclaves pour boire de l'hydromel », des aventuriers qui pillent tout ce qu'ils trouvent, des spécialistes de la *jadòya* (brigandage), disent les gens de Mbèba. En 1891, le capitaine Briquelot en donne une définition du même genre (une troupe de captifs chargée d'exécuter les pillages, meurtres, vengeances et mauvais coups décidés par le *faama*[43]). Aventuriers, gens de guerre, et surtout gens sans peur, ce qui les rachète de toute servitude. Et tout cela n'a rien à voir, dit-on à Banankòrò, « avec les histoires de *tòn* », contrairement à l'étymologie couramment admise (*jòn* de la *tòn*) : les *tòn-jòn* ne sont en rien des esclaves (*jòn*). Sont esclaves tous les captifs affectés à une tâche productive, agricole (*cikè-jòn*) ou artisanale. Lorsque l'armée de Ségou prend un village, les uns deviennent esclaves (ceux que l'on vend et ceux que l'on

42. *Op. cit.*, p. 297-300.

43. Rapport du capitaine Briquelot, 15 septembre 1891, 4e partie : « Organisation du royaume de Ségou », Archives nationales du Mali (Bamako), Rapports politiques, Ségou, année 1891.

fait cultiver), les autres deviennent guerriers (*tòn-jòn*). Mais comment pourraient-ils être esclaves ceux qui ont justement pour métier d'en « produire » par la capture ?
6-2. Tout se passe donc comme si l'opposition *jòn* /*tòn-jòn* pouvait prendre concurremment deux valeurs divergentes :

	tòn-jòn	*jòn*
I.	l'ensemble des captifs d'État (ou du *faama*)	les captifs (ou esclaves) privés
II.	dépendants affectés à la prédation	dépendants affectés à la production

les deux partages ne se recouvrant pas puisque chez les *Segukaw* proprement dits (mis à part les Marka) la majeure partie des « producteurs » sont des captifs d'État. Il est possible que le sens juridique et d'extension large du terme *tòn-jòn* (sens I.) soit une élaboration plus récente, la distinction entre guerriers et non-guerriers n'ayant plus de valeur pratique depuis la conquête coloniale.

Il est vraisemblable aussi que cette variation de sens implique un jeu sur la proximité phonologique de deux radicaux distincts : *tòn* (« association »), avec /ò/ plus ouvert et ton haut, et *ton* (ou *to* ou *tun*) avec /o/ plus fermé et ton bas, terme qui n'est plus guère employé et dont le sens est peu clair : c'est le carquois (l'arc est l'arme dominante avant l'introduction du fusil), mais c'est aussi l'ensemble des moyens matériels et magico-rituels (*boli*), tout le « bagage » du guerrier. Celui qui détient et contrôle ces moyens offensifs et défensifs de reproduction d'un groupe donné est le *tontigi* (ou *tuntigi*). Ceux qui le suivent, ses dépendants, sont ses *ton-jòn* ou *tun-ta-jòn* (de *ta* : prendre). Dans la classification des clans de l'ancien Mandé[44], il y a d'une part les clans dirigeants (*mansaren*) — le *mansa* du Mali est en un sens le *tuntigi* suprême (il apparaît dans ses audiences en portant un arc et un carquois[45]) — et d'autre part seize clans « *tun-ta-jòn* » (*ton-jòn* est également le titre d'une des dynasties du Futa-Tooro, au XIV^e^ siècle, sans doute vassale du Mali). Aujourd'hui *tontigi* (*tuntigi*) désigne le notable, celui qui est à la tête d'une riche et grande maisonnée, qui, par le nombre de ses dépendants, est en position d'autonomie et d'autarcie, c'est-à-dire l'homme

44. Dieterlen, 1955.
45. Cf. Ibn Battuta.

libre (*hòròn*, transposé de l'arabe *horr*), mais pas seulement d'un point de vue statutaire.

De même le terme *jòn*, dans la locution *ton-jòn* prise en ce deuxième sens, tend à qualifier plus une position — celle d'un subordonné par rapport à son chef — qu'un statut[46]. On n'est *ton-« jòn »* que relativement à un *ton-« tigi »*. Comme le remarque Claude Meillassoux « le mot *jòn* a conduit plusieurs auteurs, et Delafosse en premier lieu, à penser qu'il s'agissait d'esclaves. En réalité, *jòn* a un sens plus large et s'applique occasionnellement à des individus soumis, volontairement ou non, à un autre individu ou à un groupe... S'il y avait parmi les *tòn-jòn* des esclaves ou des otages, ce n'est pas cette condition que désigne la locution *tòn-jòn*, qui s'applique aussi à des hommes libres (*hòròn*)[47] ». Si d'un côté (sens I.) elle renvoie bien à un procès d'appropriation (étatique) des individus qui les dépouille de leur *hòrònya*, de l'autre en effet (sens II.) elle désigne ceux qu'unissent le métier des armes et le respect d'un même code d'honneur guerrier, et parmi lesquels la différence statutaire (hommes libres / captifs), marquée par l'infamie originelle de la capture, devient beaucoup moins signifiante que la valeur au combat et la place dans la hiérarchie militaire.

6-3. Ces guerriers quasi professionnels ainsi désignés ne constituent cependant à Ségou qu'un groupe de fait, aux contours fluides — et l'ambiguïté de leur désignation est à cet égard significative. La guerre n'est nullement conçue comme le monopole d'une catégorie statutaire particulière et, dans le système des représentations, la fonction guerrière n'apparaît pas comme distincte et spécifique. Selon l'idéologie officielle, la guerre est l'affaire de tout homme courageux (*cèfarin*), et le courage, étant une qualité strictement personnelle, peut théoriquement se manifester à tout moment et chez n'importe qui, fût-il le plus humble des *cikè-jòn* (captif cultivateur). Le guerrier ne se prouve qu'au combat, on ne naît pas guerrier. D'autre part, le travail agricole ne peut jamais en tant que tel être déshonorant. Ce

---

46. On peut noter aussi qu'un même terme, *jónforo*, désigne, dans la communauté familiale, les champs individuels accordés aux captifs et ceux accordés aux cadets « libres ». Avec l'esclave-marchandise ne s'inaugure en un sens qu'une nouvelle forme sociale d'appropriation des individus : la répartition des hommes entre les communautés familiales « isolées et opposées les unes aux autres » implique aussi leur appropriation ; dans la famille, « la femme et les enfants sont les esclaves de l'homme « (MARX, *Idéologie allemande*, Éd. sociales, 1968, p. 61).

47. MEILLASSOUX, 1963, p. 215, note 1.

n'est pas un métier, mais l'activité normale de l'Homme. Si la spécialisation professionnelle est dévalorisée, c'est précisément parce qu'elle interdit cette autarcie idéale du paysan producteur de sa propre subsistance et implique nécessairement la dépendance du groupe casté par rapport à un groupe d'agriculteurs. Le mode de vie considéré comme normal et digne — on l'appelle parfois *bamanaya* — combine harmonieusement au rythme des saisons la production agricole et les activités prédatrices. Et de fait, dans l'ensemble des *Segukaw*, très peu sont totalement déchargés du travail agricole (même les guerriers de Banankòrò ou de Mbèba cultivaient quand ils en avaient le temps) et très peu sont totalement exclus de l'activité guerrière. C'est pourquoi beaucoup d'informateurs (dont les Ngolosi) sont en droit de dire que le *faama* n'avait pas à proprement parler de « villages d'esclaves » (comparables par exemple à ceux des riches Marka ou des cités jula) : tous ses dépendants (*tòn-jòn* au sens I.) étaient en effet soumis à la fois au travail sur des champs collectifs à son profit, au service guerrier, ainsi qu'à d'autres services plus épisodiques (la construction des murs d'enceinte et des cases des concessions royales ou princières, par exemple[48]).

6-4. Cependant, plus l'État se développe, et plus la guerre tend à se transformer en un procès complexe de moins en moins comparable à la razzia « artisanale » pratiquée par un village ou une bande isolés. Plus la domination s'étend géographiquement, et plus s'accroissent la durée et la fréquence des opérations. C'est pourquoi s'instaure nécessairement une division sociale du travail par polarisation de la masse des captifs d'État, certains devenant beaucoup plus guerriers qu'agriculteurs, d'autres beaucoup plus agriculteurs que guerriers. Dans la capitale et les villages-garnisons qui l'entourent, se constitue une force armée quasi permanente, composée de troupes d'élite, et prête à tout moment à répondre par une offensive rapide à la rébellion d'un village ou à organiser des *soboli* sur les confins du royaume. Au contraire, les expéditions de plus grande ampleur contre

48. Même les *jòn* détenus à titre privé et installés par leur maître dans un village pour y cultiver étaient éventuellement recrutés pour les guerres au même titre que les autres villageois. C'était le cas par exemple des captifs possédés par les *jeli* Kònè (cf. *supra*, 4-6). Mais il y a plusieurs manières de participer à une guerre : les captifs privés avaient généralement, auprès de leur maître, un rôle d'écuyer ou de porteur qui leur laissait peu de chances de se faire remarquer par des actions d'éclat. Il arrivait cependant que des guerriers, lassés par des recrutements trop répétés, se fissent remplacer par leurs captifs.

des objectifs à forte capacité de résistance (conquête d'une région nouvelle, guerre contre un royaume rival, etc.) sont beaucoup moins fréquentes mais exigent un recrutement plus large dans les autres villages de captifs et dans les villages sujets. C'est donc une division du travail plus statistique que normative : on pourrait théoriquement classer les dépendants en fonction de la plus ou moins grande intensité de leur participation aux guerres. La différenciation reste de degré plus que de nature et elle s'opère selon des modalités et des principes multiples et divergents.

1. Partage selon l'âge (et le sexe) : seuls combattent les hommes mûrs (quoique les chefs puissent être plus âgés). Le reste de la population se consacre aux tâches agricoles (et autres).

2. Partage entre communautés. Les *faama* successifs — mais également les chefs vassaux ou alliés, sur le pourtour du royaume — constituent, dans leur capitale ou à proximité, des unités de guerriers quasi permanents (*tòn-jòn* au sens II. ou *sofa*) dont la subsistance est en majeure partie assurée par des captifs de culture (*cikè-jòn*, *jòn* au sens II.) qui ne participent que rarement aux opérations militaires. Chaque village-garnison a ainsi son auréole de *cikèbugu* dépendants. C'est le cas de Mbèba (créé par Mònsòn) et de Banankòrò (créé par Da). Mais la plupart des villages *tòn-jòn* occupent une position intermédiaire : ils produisent leur propre subsistance et envoient régulièrement comme guerriers une fraction de leur population mâle (par rotation entre les différents lignages[49]). En fait, entre *tòn-jòndugu* (villages de *tòn-jòn*), les différences sont très nuancées et changeantes. Tout dépend souvent de la gloire et de la « chance » au combat du chef guerrier local (c'est fréquemment un guerrier d'élite, qui, après de bons et loyaux services, a obtenu du *faama* un certain nombre de « gens » pour s'installer dans un village périphérique, sur des terres plus fertiles et avec plus d'autonomie). Telle communauté renommée pour ses actions d'éclat à l'époque d'un leader célèbre peut à la génération suivante passer tout à fait au second plan du point de vue militaire.

3. Partage à l'intérieur des communautés. Les villages *tòn-jòn* sont divisés en plusieurs unités de base : *cikulu* (équipe) ou *kin*

---

49. Chaque village est rattaché à une compagnie (*kèlèbolo*) donnée ; pour chaque expédition le chef de compagnie (*kèlèbolotigi*) fixe le nombre de guerriers exigé.

(quartier). Il y a une hiérarchie entre ces unités, l'une d'entre elles détenant le *leadership* guerrier (qui ne se confond pas nécessairement avec la « chefferie de village ») ; il y a aussi une hiérarchie interne à chacune. Ces groupes de base sont constitués d'individus ou de micro-lignages d'origines diverses, rassemblés par l'arbitraire royal autour d'un lignage central (*nyèmaa* « celui de devant »). Après chaque expédition le *faama* répartit les nouveaux capturés entre les *nyèmaa* (et crée éventuellement de nouvelles unités). Une unité qui, par exemple, a subi des pertes importantes à la guerre, obtient ainsi de quoi se reconstituer (ce sont les *gwakanabò-jòn* ; *kanabò* signifie rapiécer un vêtement ou boucher les trous d'une toiture entre deux hivernages).

Ces éléments disparates constituent des unités plus ou moins intégrées. Certaines tendent à reproduire le modèle de la communauté familiale-lignagère. C'était le cas par exemple du *gwa* (ou *cikulu*) « Ciminjèla » à Segu-sikòrò, composé d'un lignage dominant (les descendants des chefs Kulubali de Ciminjè, près de Sokolo) et d'une série de micro-lignages capturés et ajoutés à des époques diverses (Daw, Sidibe, etc.). Tous les membres du *gwa* cultivaient (mis à part leurs champs individuels : *jòn-foro*) un même champ commun (*foroba*) dont le produit était centralisé et géré par le *gwatigi*. L'unité était exogame ; le *gwatigi* réglait les affaires de mariage et payait la compensation matrimoniale pour la première épouse de tout homme cultivant pour lui. L'unité comprenait quarante à soixante hommes.

A Farakò, au contraire, la plupart des unités (*cikulu* ou *kin*) comprenaient, autour du lignage central, celui du *kintigi* (chef de quartier), plusieurs *gwa* distincts, chacun cultivant son propre *foroba* et traitant ses propres affaires de mariage. L'unité n'était pas en principe exogame, quoiqu'on eût tendance à éviter les unions internes. Tous les membres du quartier cultivaient en plus un *cèforo* (« champ des hommes », ou des « guerriers ») dont le produit, conservé et géré par le *kintigi*, servait aux dépenses d'intérêt commun et à la nourriture des guerriers envoyés par le groupe[50]. L'unité pouvait comprendre plusieurs centaines de personnes.

Chaque unité, quelle qu'en soit la forme interne, est à la fois

---

50. Les armées de Ségou ne vivaient pas entièrement aux dépens des habitants. Les soldats emportaient en particulier du mil sous forme de *basi* (« couscous »).

une équipe de travail (c'est le sens de *cikulu*) sur les champs collectifs du *faama* et un groupe de guerriers ; le *gwatigi* ou *kintigi* conduit ses gens au combat, concentre dans ses mains, puis redistribue éventuellement, le butin fait par son groupe. Mais alors que les lignages secondaires ne servent que par rotation, le lignage *nyèmaa* participe à chaque expédition dans laquelle le village est impliqué. A la différence hiérarchique entre les éléments du groupe s'ajoute donc un partage inégal des activités agricoles et des activités prédatrices. Le lignage dominant est aussi le lignage guerrier par excellence.

6-5. A côté de cette différenciation relative entre guerriers et producteurs, la division du travail opère aussi de manière beaucoup plus formelle et rigide, par la constitution de groupes de spécialistes, endogames et héréditaires. Cette division préexiste à l'État, elle apparaît sous une forme « naturelle » : aux paysans, hommes de leur terroir (*bamana*), s'opposent les artisans castés, hommes de leur métier : *kule* (boisseliers), *numu*, *jeli*... Aux agriculteurs s'opposent les éleveurs (*fula*). Aux gens de terre ferme (*gelekamaaw*), les gens du fleuve (*jilamaaw*). Mais, sur la base de cette division naturelle, l'État intervient autoritairement. Aux *Sòmònò* — et en particulier aux trois lignages principaux du quartier somono de la capitale : Jire, Denbele et Cèrò — le *faama* attribue des captifs d'État (*foroba-jòn*) pour qu'ils travaillent sous leur direction comme piroguiers et comme porteurs. D'autres captifs, de toutes origines, sont affectés au corps spécialisé des *foroba-fula* (« Peuls publics »), chargés de la garde du bétail royal, et rassemblés dans de nombreux campements (*wèrè*) souvent, mais pas nécessairement, autour d'un noyau de captifs effectivement peuls. Les gens de caste (*nyamakala*), par définition toujours dépendants d'un maître ou d'un lignage hôte (*jatigi*) — mais d'une dépendance très distincte de la *jònya* — ne sont jamais à proprement parler captifs, c'est-à-dire que leur capture se réduit à un simple changement de maître. Ils ne sont jamais non plus remplacés, dans leur activité professionnelle, par des captifs. Mais, à la différence de ceux qui restent au service d'une communauté villageoise, d'autres sont placés plus directement au service du *faama* et de l'appareil guerrier et peuvent, dans certains contextes, être assimilés aux *tòn-jòn*[51].

---

51. Les *numu* par exemple sont contraints à des périodes de travail collectif (appelé aussi « *foroba* ») pour la fabrication des balles. Le *faama* leur impose à cet effet une organisation hiérarchique (des chefs *numu* — *numukuntigi* —

6-6. Je reviens maintenant au problème du pouvoir. Du point de vue statutaire, les captifs d'État apparaissent comme une masse indifférenciée, même si certains d'entre eux sont relativement mis à l'écart par leur affectation à des groupes spécialisés. Le rapport d'appropriation despotique (*faama / tòn-jòn* ou *foroba-jòn*) tend à effacer ou à déplacer les différences statutaires qui relèvent du modèle hiérarchique triangulaire commun à la plupart des formations environnantes : homme libre (*hòròn*) — castes professionnelles (*nyamakala*) — esclaves (*jòn*). Une société despotique a toujours en un sens une forme égalitaire. Parce que la « liberté » est le privilège d'un seul (cf. Hegel), tous les autres s'égalisent dans une servitude généralisée. Mais cette forme égalitaire sert à recouvrir — et donc à reproduire — les inégalités de fait, c'est-à-dire l'ordre du pouvoir. La masse des captifs d'État se partage en fonction de l'inégale répartition des activités productrices et prédatrices. Ce partage fonctionnel (guerriers réguliers / guerriers occasionnels) recoupe plus ou moins la hiérarchie militaire (chefs de guerre / hommes de troupe) et la hiérarchie des biens (les uns, par le pillage, produisent surtout les « richesses » : or, cauris, bétail, esclaves... ; les autres, par le travail, surtout les biens de subsistance). Le pouvoir n'est pas ici séparable du mode de vie guerrier ni de l'acquisition des « richesses ». Entendu comme substance quasi physique, tel que l'idéologie du royaume le représente, il se concentre dans la personne unique du souverain ; mais comme rapport, il définit, quoique de manière toujours indistincte et fluide, un groupe social ou classe, dont la dynastie régnante est le noyau et le centre organisateur, et qui existe (se reproduit) par l'exercice d'une double domination : sur ses victimes, qui produisent les fruits de ses pillages et sur ceux qui, par la production d'un surplus vivrier et leurs activités d'auxiliaires à la guerre, lui permettent de se consacrer efficacement au pillage. Ce groupe dominant impose comme valeur universelle son propre code axé sur l'honneur guerrier et évalue socialement les individus en fonction de leur courage et de leur habileté au combat, indépendamment des hiérarchies habituelles. Ainsi, par exemple, au mépris dans lequel sont généralement tenus les *jeli*, on oppose que ceux de Ségou ne se contentaient pas de chanter mais combattaient en première ligne et auraient même été regroupés par Mònsòn en une unité

---

sont désignés comme responsables de tout un ensemble de villages). Certains numu sont regroupés dans les villages-garnisons et participent aux expéditions.

distincte (*kèlèbolo*) occupant la position d'avant-garde[52]. C'est ce qui légitime le pouvoir considérable acquis par certains d'entre eux au sein même de ce groupe dominant. Selon l'idéologie officielle, en effet, l'acquisition d'un tel pouvoir, puisqu'elle ne dépend que des actes et de la faveur royale qu'ils entraînent — l'épopée abonde en récits de ces brusques ascensions sociales — n'est pas statutairement limitée[53]. En fait, comme cet ethos guerrier est nécessairement affaire d'éducation ou de tradition, il n'est pas étonnant qu'on trouve, à l'origine des lignages *tòn-jòn* dominants, peu d'esclaves obscurs montés en grade et beaucoup de nobles ralliés, fils ou frères de chefs guerriers vaincus par Ségou, mais aussi cadets de grande famille fuyant les conflits intralignagers dits de *fadenya* (« le fait d'être fils du même père ») et venus d'eux-mêmes se confier au *faama*, notables locaux d'abord alliés de Ségou et intégrés par la suite dans l'appareil militaire central, aventuriers de toute sorte en quête de butin ou d'un mode de vie en rupture avec l'ordre villageois ordinaire... Pour beaucoup d'entre eux la *tòn-jònya* n'implique rien d'autre qu'une fidélité jurée et inconditionnelle au *faama*, puisqu'ils n'ont même pas été capturés[54]. Pour tous la perte d'autonomie qu'ils ont subie ou acceptée est compensée par le pouvoir de fait dont ils disposent. Si tout pouvoir vient du roi, le roi n'est rien cependant sans ses guerriers. Il n'est pas de décision d'importance qui soit prise sans leur conseil. Une expédition qui n'a pas leur faveur est d'avance une défaite. Et surtout, nul ne devient *faama* ni ne le reste sans leur assentiment au moins tacite. Les « cabarets » de Segu-sikòrò où les guerriers se réunissent pour boire, les « cours » des principaux chefs sont autant de lieux où s'élabore, plus ou moins clandestine-

52. Cependant tous les griots n'étaient pas guerriers et, parmi ceux qui l'étaient, tous n'ont pas eu la célébrité des Dante, par exemple. Parallèlement au classement hiérarchique habituel par caste (*kule, numu, jeli* en ordre décroissant) — qui continue à commander les règles d'endogamie — s'établit une évaluation des individus (ou des lignages) en fonction de leur « honneur » guerrier.

53. Elle apparaît plutôt inversement proportionnelle au statut puisque les lignages *hòròn* de Ségou, somono et marka, sont au bas de l'échelle des honneurs (ils ne combattent pas) et qu'au contraire les guerriers valeureux, à l'exception des vassaux ou des alliés, sont tous, au moins en un sens, « *jòn* » du *faama*.

54. Certes, beaucoup de récits familiaux s'efforcent de masquer un épisode originel aussi déshonorant que la capture. Il semble néanmoins exact que certains guerriers aient été des engagés « volontaires ». Les *jeli* disent que les *Segukaw* ont trois origines : certains sont là parce qu'on les a pris, d'autres parce qu'on les a attirés par des discours trompeurs et prometteurs, d'autres sont venus d'eux-mêmes.

ment, une « opinion publique » dont la dynastie régnante doit tenir compte. Autour des princes rivaux pour la succession au trône, les factions se font et se défont. Mais cette sorte de démocratie informelle — que suggère l'idée de *tòn* — reste le privilège de l'élite des guerriers.

Paris, avril 1973

BARTH H., *Travels and Discoveries in North and Central Africa...*, London, F. Cass, rééd., 1965, 3 vol.

CAILLIÉ R., *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné...*, Paris, Anthropos, rééd., 1965, 4 vol.

CURTIN Ph. D. (éd.), 1967, *Africa Remembered. Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*, Univer. of Wisconsin Press.

DIETERLEN G., 1955, « Mythes et organisation sociale en Afrique occidentale », *Je Soc. Afric.*, XXV, 1-2.

FINLEY M. I., 1964, « Between Slavery and Freedom », *Comparative Studies in Society and History*, vol. VI, n° 3.

MAGE M. E., 1868, *Voyage dans le Soudan occidental*, Paris, L. Hachette & cie.

MEILLASSOUX C., 1963, « Histoire et institutions du kafo de Bamako d'après la tradition des Niaré », *Cahiers d'études africaines*, 14, vol. IV, n° 2.

MONTEIL Ch., 1923, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris, E. Larose.

PARK M., 1799, *Travels in the Interior Districts of Africa...*, London, W. Bulmer & co.

SAUVAGEOT S., 1965, *Contribution à l'histoire du royaume bambara de Ségou*, thèse complémentaire (ronéoté).

SHABAYNI S., *An Account of Timbuctoo and Housa...*, London, F. Cass. rééd., 1967.

Mamadou Saliou Baldé

L'esclavage et la guerre sainte au Fuuta-Jalon *(Maccugaaku e jihaadi Fuuta-Jaloo)*

Si l'esclavage, en tant que rapport social, n'était probablement pas ignoré des populations guinéennes au XVI^e siècle, par contre, l'apparition et l'extension du trafic d'esclaves sont étroitement liées au développement du commerce atlantique. C'est par l'intermédiaire des marabouts-commerçants (*jula*) et des chefs (*farin*) des provinces occidentales de l'empire du Mali que les négociants portugais et espagnols se firent livrer les premiers contingents de bois d'ébène (1562-1640)[1].

Mais les Soso (Susu et Jalonke) et les Peul (Fula) ne tardèrent pas à se mêler de la partie. Au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle, ils semblent avoir été particulièrement actifs, car la majorité des esclaves vendus en Sierra-Leone y étaient acheminés par eux[2].

Cependant, ce n'est qu'à partir du XVIII^e siècle que l'odieux trafic prit de très vastes proportions, lorsque le développement de l'économie de plantations en Amérique du Nord et dans les Caraïbes (dont la main-d'œuvre devait être principalement constituée d'esclaves importés d'Afrique) coïncida avec la victoire complète, dans les montagnes du Jalonkadu (pays jalonke), de la guerre sainte (*jihad*) déclenchée par les marabouts peul et mandingues contre les chefs de villages païens (1725-1750).

Avant la *jihad* vivaient, dispersés à travers le massif, en situation d'alliance ou de conflit, des groupes ethniques divers :

1. RODNEY, 1970, p. 110.
2. *Ibid.*, p. 112.

Jalonke, Peul, Baga, Konyagi-Basari, Tyapi... Les deux premiers étaient les plus importants, tant du point de vue politique que démographique. Les Jalonke passaient, aux yeux des Peul pour les maîtres du sol (*jom leydi*), non qu'ils fussent les premiers à l'occuper, mais parce qu'ils avaient vaincu et refoulé du centre vers la périphérie du massif ou réduit à une position marginale, les premiers habitants du pays : Baga, Nalu, Landuma, Temne... Ce furent donc eux que les Peul trouvèrent sur les hauts-plateaux à leur arrivée[3].

En fait, leur immigration se fit par vagues successives, dont on distingue trois principales. La première est celle des Peul pasteurs, partis du Sahel mauritanien[4]. Essentiellement nomades, ils se déplaçaient par petits groupes constitués de familles ou de segments de lignages alliés sous la conduite d'un « chef de route » (*ArDo*). La deuxième vague — certainement plus importante que la première — est celle de *Pulii*, ou Peul fétichistes, qui composaient l'armée ou la suite du héros légendaire Tengela Jaaje[5]. La troisième vague est celle des Peul islamisés, originaires pour la plupart du Masina et du Fuuta-Tooro. Les uns quittèrent la boucle du Niger au XVI^e^ siècle à la suite de la guerre civile consécutive à l'invasion du royaume songay par les troupes marocaines (1591) ; les autres s'enfuirent de la région du fleuve Sénégal pour échapper à la répression qui suivit, en 1677, la défaite des marabouts « chefs de prières » (*buur-jullit*) contre les rois païens qu'ils voulaient destituer[6].

Ce sont les Peul de cette dernière vague qui réussirent, après avoir converti un grand nombre de *Pulii* et de Jalonke, à déclencher la guerre sainte et à remporter la victoire.

Mais comment étaient organisés autrefois les Jalonke et les Peul et quels effets produisit la naissance de l'État théocratique ?

---

3. Il est impossible de dater d'une manière précise l'arrivée de Peul dans le pays jalonke, faute d'indices matériels ou de témoignages écrits.

4. Probablement après qu'ils furent chassés du Termès. La chute de l'ancienne capitale du Ghana, Kombi-Sale, sous les coups des Almoravides, provoqua des grands mouvements de populations. Selon D. T. Niane, 1969, p. 59, l'infiltration peul au Fuuta-Jalon aurait commencé au XII^e^ siècle.

5. « La geste de Tengela aussi populaire au Fuuta-Jalon et Fuuta-Tooro que celle de Sundiata en pays malinke » a été étudiée par l'historien guinéen Djibril Tamsir Niane. Cf. *Recherches africaines*, n° 4, octobre-décembre 1960, p. 33-37 ; n° 3, juillet-septembre 1962, p. 51-67 ; n° 1, janvier-mars, 1969, p. 58-65.

6. BARRY, 1971, p. 548.

Les Jalonke

Avant la *jihad*, les Jalonke vivaient dans des communautés villageoises, dont les unes étaient homogènes, du point de vue ethnique, et les autres mixtes (comprenant des quartiers séparés de Peul ou d'autres groupes). Ils occupèrent le massif vers le XIII^e^ siècle. Il semble qu'ils durent se réfugier là, après la défaite de Sumanguru Kante, le roi des Soso (dont les Jalonke sont une des fractions), contre Sundyata Keyta, le fondateur de l'empire du Mali. Parfois, ils se répartissaient sur le territoire en fonction des structures claniques ; les Kamara, par exemple, vivant tous ensemble, comme dans le Labe, et les Keyta dans le Koyin. Mais, le plus souvent, en raison des circonstances de leur immigration, des clans et des lignages différents se retrouvaient, pêle-mêle, dans une même région et dans un même village.

Les segments de lignages ayant une résidence commune étaient commandés par un chef de village (*mange*), toujours élu parmi les descendants directs du premier fondateur. Et chaque *mange* était assisté d'un conseil de notables (*kemeforina*) représentant les différents segments ou quartiers constitutifs du village (*ta*).

Chaque communauté formait une entité autonome, refermée sur elle-même, n'entrant en contact avec les autres que dans des occasions spéciales, notamment au cours des fêtes religieuses, dont la tradition dit qu'elles étaient fastueuses.

L'activité de production avait lieu principalement dans le cadre de la famille étendue (*bengune*). Mais un rôle important était dévolu aux associations de classes d'âge, particulièrement actives, et qui organisaient des *kile* (formes collectives de prestations de travail), réunissant tous les jeunes, toutes les femmes et tous les adultes d'un village, à tour de rôle, sur les champs de chaque habitant, aux moments critiques des travaux agricoles : défrichages, labours, sarclages, moissons.

Les Jalonke cultivaient le *fonio* (*funde*) sur les plaines argilo-sableuses et sur les pentes des côteaux, mais surtout du riz (*male*) dans les bas-fonds inondables et sur les vallées des fleuves et des rivières. Autour des cases, les femmes faisaient pousser du maïs, du mil, des patates et quelques légumes et condiments.

Pendant la saison sèche, tout homme pouvait se consacrer à des activités de type artisanal (forge, teinturerie, poterie, vannerie) sans que cela implique de sa part une spécialisation héréditaire. Il n'existait pas, en effet, de castes dans la société

jalonke, et l'esclavage, s'il y était pratiqué, ne devait pas être de grande envergure.

Les Peul

Les Peul étaient fort nombreux, mais vivaient dispersés à travers le pays. Ils se regroupaient rarement en gros villages. Ils campaient, le plus souvent, près des agglomérations jalonke, sur les collines et non loin des rivières. Dans certaines régions, comme au Nord-Ouest (ancien royaume de Tengela), ils avaient une certaine homogénéité, mais, là aussi, leur propension à la dispersion l'emportait largement. Jean Suret-Canale définit ainsi le mode de vie du Peul nomade : « L'émiettement est la caractéristique des Peul nomades. La solidarité du clan, du lignage, existe chez eux et se manifeste dans la vie sociale et religieuse (rassemblement pour les fêtes annuelles, par exemple). Mais elle ne se traduit pas sur le plan économique. Les nécessités du nomadisme pastoral — quête de l'herbe et de l'eau — impliquent le fractionnement en très petits groupes ne dépassant guère les limites de la famille conjugale (le chef de famille, la ou les femmes, éventuellement quelques parents à charge). Cela fait rarement plus d'une dizaine de personnes[7]. »

Néanmoins, à partir de la fin du XVII^e^ et du début du XVIII^e^ siècle, s'étaient constitués, çà et là, des villages de Peul islamisés et sédentarisés relativement importants.

Ce sont ces centres que la *jihad* mettra en relief et qui formeront les bases et les modèles de restructuration des nouvelles communautés villageoises. On peut citer : Fugumba, Timbo, Labe, Kankalabe, Bantinyel, Buriya, Timbi...

Les Peul qui vivaient dans le pays se partageaient entre quatre tribus: les UrurBe (Ba ou Balde), les JalluBe (Jallo), les DayeeBe (Barry) et les FeroBBe (Sow). A cause de la différence de lieu d'origine et de l'époque de leur arrivée, l'occupation territoriale ne correspond pas exactement aux structures tribales ou claniques. Cependant, on discerne, encore aujourd'hui, une certaine association entre les régions principales du Fuuta et les patronymes (*yettooje*). Par exemple, les Jallo se retrouvent en majorité dans le Labe, le Kankalabe, le Buriya ; les Ba ou Balde dominent dans le Koyin, le Maasi, le Timbi ; les Barry sont presque tous regroupés dans les anciens *diiwe*[8] de Timbo

7. Suret-Canale, 1968, p. 26.
8. Pluriel de dliwal (province).

et de Fugumba (région actuelle de Mamu) ; enfin les Sow, qui furent les moins nombreux à émigrer au Fuuta-Jalon, sont presque tous concentrés à Kebaali.

Toutefois, cette correspondance n'est plus exacte. Car, depuis longtemps, les mouvements de migrations internes au royaume, pour des causes diverses, ont atténué cette homogénéité. Même avant la *jihad*, on trouvait d'ailleurs des Jallo à Timbo (les YirlaaBe), des Ba en grand nombre dans le Labe, des Barry dans le Koyin et dans certaines localités de Labe (les WolarBe).

L'activité principale des Peul à cette époque était essentiellement l'élevage. Tandis que les Jalonke cultivaient la terre, ils gardaient les bœufs, les leurs et ceux que ces derniers avaient pu obtenir d'eux. Certes, ils cultivaient aussi, mais très peu en vérité. Ils s'approvisionnaient par les échanges qu'ils pratiquaient régulièrement avec les agriculteurs : lait et beurre contre des céréales (riz et fonio).

La « Jihad » et ses conséquences

Le déclenchement de la *jihad* contre les Jalonke et les Peul païens qui cohabitaient avec les musulmans résulte de l'alliance intervenue, après plusieurs journées de délibérations, entre les marabouts représentant les différentes communautés musulmanes installées dans le pays. Les *karamoko*[9] qui participèrent à ces conciliabules sont restés célèbres dans l'histoire du Fuuta. Ils réussirent, en effet, à rallier à leur cause tous ceux qui se réclamaient de la religion de Mahomet : les Pulii et les Jalonke nouvellement convertis mais aussi les marabouts mandingues (*maninka-mori*) qui, disséminés à travers le pays, s'occupaient, en même temps que de religion, du commerce de traite[10]. Les péripéties de la guerre sont nombreuses. Les *Tarik* du Fuuta les ont enregistrées, avec plus ou moins de fidélité[11].

Au début, elles consistaient en attaques-surprises menées simultanément à partir des centres d'implantation des communautés musulmanes. Ces attaques lancées contres les agglomé-

9. Titre maraboutique qui signifie maître d'école.

10. Nous pensons avec LEVTZION, 1971, p. 95, que la « *jihad* du Fuuta-Jalon ne fut pas le premier d'une série de mouvements islamiques militants que le Soudan occidental connut aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles et qu'elle doit être vue dans le contexte d'une longue tradition de l'islam militant ayant évolué au Sénégal depuis la période de War-jaabe du Tekrur et des Almoravides au XI^e^ siècle ».

11. Voir, par exemple, SOW, 1968.

rations peul et jalonke semèrent la panique totale parmi les victimes, qui ne s'y attendaient pas. La rapidité et la violence de ces escarmouches ne laissèrent pas le temps aux païens de s'organiser en vue de la résistance. Leur premier réflexe fut donc la fuite. C'est très tardivement qu'ils tentèrent de relever le défi, en particulier lors du siège de Talansan par les forces des *karamoko*. Ce n'est qu'au bout de deux semaines de combats acharnés que ce village fortifié tomba et que Jan Yero, le Pulii qui en avait dirigé la défense, fut tué.

La première conséquence de la victoire de la *jihad* fut l'instauration du « pouvoir islamique » (*laamu alsilaamaaku*) sur l'ensemble du territoire conquis. Le marabout de Timbo, qui avait été élu pour coordonner les opérations, devint le premier souverain du royaume. Il prit le titre d'Almamy (l'imam). A son tour, il reconnut les droits de chacun des marabouts sur les portions de territoire qu'ils avaient libérées. Les chefs de province, tous descendants des premiers *karamoko*, avaient la haute main sur la justice et l'administration. En outre, ils avaient leur propre garde personnelle jouant le rôle de police locale et commandaient eux-mêmes l'armée provinciale, en cas d'invasion du pays ou d'expédition guerrière hors des frontières du Fuuta. Comme l'Almany à leur égard, ils donnaient l'investiture aux chefs de village, lesquels nommaient les chefs de hameau.

La seconde conséquence, qui est le corollaire de la première, fut que les droits sur la terre des païens ne furent plus reconnus par les vainqueurs. Selon la nouvelle idéologie, en effet, la terre n'appartient qu'à Dieu. Sa propriété, à lui seul, est impérissable. A l'Almamy, qui est son représentant et le successeur du prophète, était confiée la terre. Son droit éminent fut ainsi établi sur l'ensemble du territoire. Chaque chef de province et chaque chef de village recevait, par délégation de son supérieur direct, les droits sur la terre qu'il a conquise (*leydi fellaadi*). Enfin, à l'intérieur des villages et des hameaux, chaque segment de lignage, voire chaque famille étendue, cultivait ses propres champs ou friches. Les Jalonke et les Peul païens qui avaient pris les armes contre les combattants de la Foi furent dépossédés de leurs droits sur la terre à l'exception des lopins qu'ils avaient mis en valeur et qui étaient nécessaires à leur subsistance.

La troisième et dernière conséquence de la victoire de la *jihad* fut l'assujettissement des vaincus. Pendant le déroulement de la guerre, les musulmans demandaient à tout prisonnier qu'ils faisaient de leur réciter la *chahada* (Dieu est mon seul maître et Mahomet est son prophète). Quiconque prononçait

correctement la parole salvatrice était aussitôt relâché. Il avait fait la preuve qu'il était musulman. Celui qui n'y parvenait pas ou hésitait était considéré comme un mécréant (*keefeero*) et pouvait être soit exécuté, soit réduit en esclavage.

En fait, les préoccupations des marabouts étaient moins d'exterminer les païens que d'obtenir leur abjuration. Ainsi, ils donnèrent la possibilité à tous ceux qui n'avaient pas eu le temps de s'enfuir et à tous ceux que la mort n'avait pas fauchés au cours des combats de se soumettre à la fois à Dieu et à leurs vainqueurs.

Les Pulii furent réduits à une condition voisine du servage[12]. Ils perdirent pratiquement toute liberté de mouvement, puisqu'il leur fut interdit de quitter les régions dans lesquelles ils étaient déjà installés. Un tiers de leur troupeau fut confisqué et ils furent astreints à s'acquitter d'un impôt nouveau : la dîme sur le bétail[13], soit un taureau de trois ans pour trente têtes. Ils se virent dans l'obligation d'assurer la garde, en plus des leurs, des troupeaux des vainqueurs. Enfin, ils étaient tenus de participer aux travaux collectifs (*kile*) organisés sur les champs des chefs de village, de province ou de l'Almamy.

Quant aux Jalonke païens, ils perdirent leur statut d'hommes libres. Ils devinrent des esclaves (*maccuBe*). En droit, ils auraient dû garder la jouissance des terres qu'ils cultivaient et continuer à demeurer dans leurs villages. En fait, au bout de quelques années, les maîtres appliquèrent un autre principe qui convenait mieux à leurs intérêts : « Celui qui est possédé ne possède même pas ce qu'il porte sur la tête », principe qui vidait de leur contenu toutes les dispositions antérieures. Les villages qu'ils habitaient prirent la dénomination péjorative de *runde* (hameaux d'esclaves).

Étapes de développement de l'esclavage, origines et ethnies des esclaves

Les Jalonke furent, les uns refoulés (les païens), les autres assimilés[14] (les musulmans). Mais les premières expéditions militaires hors des frontières du Fuuta, à partir des différents *diiwe*

12. Terme utilisé par presque tous les auteurs pour définir la condition sociale des Pulii, que l'on appelait encore « Peul-de-brousse ».

13. DIALLO, 1968, p. 167.

14. On trouve néanmoins dans presque toutes les régions du Fuuta des enclaves de Jalonke, n'ayant jamais été assimilés ni refoulés, mais tous islamisés.

(provinces), s'exercèrent encore surtout à l'encontre des villages jalonke refoulés aux limites du Fuuta. Pour la région de Timbo, par exemple, les localités pillées ou détruites ont des noms à consonance jalonke : Bubuya, Maribiya, Baliya[15]...

Cependant, assez vite, les limites de l'implantation jalonke furent dépassées, dans tous les sens. Moodi Muusa, l'un des lieutenants du premier Almamy, atteignit le pays limban (frontière de l'actuelle Sierra-Leone).

L'Almamy Ibrahima Sory-le-Grand (1770-1792) porta la guerre en pays malinke, dans le Kuranko, le Sankaran, jusqu'au Wasulu. Il s'aventura au-delà de la savane, chez les Kisi et les Toma de la Guinée forestière[16].

L'Almamy Bademba (1798-1802) orienta ses conquêtes vers le Nord-Ouest. Il conduisit les armées du Fuuta jusqu'à « l'eau salée » (la mer), à Araponka (Dubréka) et à Kakandi (Boke). Il fit parler la poudre à Kambiya (Gambie), au Bundu, en pays Bambara, au-delà du Joliba.

De 1805 à 1840, successivement, les Almamy Abdel-Kader, Bubakar-Jikuru et Ibrahima organisèrent des campagnes militaires contre les Jalonke du Sangalan, contre les Malinke fétichistes de l'Est et du Sud-Est (Konianke, Kuranko) et contre ceux du Nyocolo.

L'Almamy Umar (1848-1870) réussit, au cours d'une expédition qui dura cinq ans, à prendre Kansala, la capitale du royaume Sose du Kabu (frontière de l'actuelle Guinée-Bissao). Il fit des milliers de captifs et annexa le pays conquis à la province de Labe.

L'Almaym Ibrahima Donol Feela (1871-1878) soumit les Jalonke du Wontofa (frontière du Mali), mais fut défait par les Susu à Muriya (Forecariya).

Enfin, l'Almamy Bokar Biro (1889-1896) et Alfa Yaya conduisirent les dernières expéditions du Fuuta contre les Malinke du Nyocolo, les Peul-Bande et surtout contre les Konyagi-Basari, qui avaient toujours refusé de se soumettre et de se convertir.

A partir de cet inventaire des campagnes militaires que menèrent les Almamy, sans même qu'il soit fait cas de celles que les chefs de province effectuèrent de leur propre initiative, on peut déterminer, assez grossièrement, non seulement les

---

15. Sow, 1968, p. 215.

16. Les campagnes des Almamy ont été relatées dans les *tarik* (chroniques) du Fuuta ; Sow, 1968, p. 14-20.

grandes étapes du développement de l'esclavage mais aussi les lieux d'origine et les ethnies des captifs.

Pendant les premières périodes de la *jihad*, les victimes furent donc surtout des Jalonke, les plus proches de Fuuta. Les Malinke leur succédèrent. Au début ils n'opposèrent pas de sérieuse résistance aux assaillants. Bien qu'ayant de fortes traditions guerrières, les royaumes du Kuranko et du Sankaran (région actuelle de Faranah) étaient de trop petite taille... La réaction fut, par contre, assez vive, lorsque la guerre atteignit le cœur du pays malinke et le Wasulu. En effet, un roi du Wasulu, dont le nom est resté célèbre, Konde Buraama, résolut de détruire le nouvel État islamique. Il réunit une armée de plusieurs milliers de guerriers malinke et peul païens et envahit le Fuuta, saccageant tout sur son passage. Il prit la ville sainte, Fugumba, et occupa la capitale, Timbo. Mais il ne réussit pas à réaliser son dessein. Il fut vaincu, et son armée taillée en pièces.

Après les Malinke de l'Est, ce fut au tour des Susu et des peuples de la Côte (Baga, Nalu, Landuma), d'essuyer le feu de la guerre, déferlant des montagnes du Fuuta. Les dernières expéditions militaires des Almamy et des rois de Labe s'exercèrent contre les populations qui, bien que proches du Fuuta, étaient toujours restées réfractaires à l'islam : les Konyagi-Basari, les Malinke et les Peul-Bande du Nyocolo (département actuel de Kedugu, Sénégal)[17].

Ainsi, le procédé le plus courant pour se procurer des captifs était la capture directe, par guerre de conquête (*konu*). Il y a une justification idéologique à ce fait. C'était l'obligation sacrée qui incombait au Successeur du Prophète, au Commandeur des croyants, de répandre le plus loin possible la parole de Dieu, par la persuasion ou par la force. En ce sens, aux yeux des chefs et des aristocrates fanatisés, tout païen était un esclave potentiel. Car, à partir du moment où on lui a demandé de se soumettre à Dieu et qu'il s'y est refusé, à fortiori s'il a résisté par les armes, il est en droit réductible en esclavage.

L'exemple le plus typique de cette modalité d'acquisition d'esclaves est l'expédition contre le Kabu (ou Ngaabu ; actuelle Guinée-Bissao), connue sous le nom de Turuban. Elle dura cinq ans. L'Almamy Umar, qui la conduisit en personne, invita tout le pays à participer, selon l'usage.

---

17. « Un captif sait qu'il est d'origine Kuranko, toma, kisi, wasulunke, bambara, malinke, susu, jalonke, konyagi, voire même Fulakunda, mais il peut ignorer quel *jamu* (patronyme) fut le sien » (PATENOSTRE, 1930, p. 249).

« Almamy Umar, fils d'Almamy Abdel-Kader, fils d'Almamy Sory-le-Grand, consulta tout le Fuuta pour lever une armée : Timbo et ses dépendances, l'Entre-Deux-Fleuves et le pays au-delà de Teene. Ils se consultèrent et s'entendirent pour entreprendre un *jihad*.

L'Almamy Umar sortit de Timbo, se dirigea vers Dubel, continua vers Buriya et atteignit Fugumba. Ils s'établirent là et échangèrent des messages avec tout le Fuuta. Tout le monde trouva l'Almamy à Fugumba. C'était le grand campement. Ils quittèrent Fugumba pour Kebaali. Ils escaladèrent le mont Kumben et entrèrent dans Bantinel. Tout le Koyin et le KollaaDe y accueillirent l'Almamy.

On l'accueillit et on le reçut à Dara-Labe. Il arriva à Popodara, on l'accueillit. On se consulta et on tomba d'accord pour la guerre de Turuban. Ils allèrent à Tuba-la-Grande, chez les maîtres jaxanke.

A la sortie du campement, ils se dirigèrent vers Turuban. Ils firent parler la poudre et vainquirent. Ils saisirent la ville et tuèrent le roi, Janke Wali. Tout ce qui restait, ils le saisirent, par droit de conquête (*dalambol*). Douze mille captifs furent pris. Ils rassemblèrent et firent le partage. Chacun reçut sa part[18] ».

Une autre forme d'acquisition de captifs était la razzia (*gubali*), qui consistait en des attaques-surprises qu'effectuaient les chefs de province ou leurs fils contre les villages païens aux limites de leurs domaines. Ils incendiaient quelques cases, capturaient les femmes et les enfants qui n'avaient pas eu le temps de se sauver, et retournaient aussitôt à leurs bases avant d'avoir à rencontrer une résistance organisée.

Vers la seconde moitié du XIX^e siècle, cependant, l'achat fut le moyen principal d'acquisition des captifs. Samory et El Hadj Umar vendaient au Fuuta des milliers de captifs contre les bœufs dont ils avaient besoin pour nourrir leurs armées. Les acheteurs n'appartenaient pas toujours à l'aristocratie ; tout homme libre qui acceptait de se dessaisir de quelques têtes de son troupeau pouvait aussi se procurer quelques serviteurs (au prix moyen de trois bœufs pour un captif).

D'où venaient les hommes qui étaient l'objet de ces transactions ? Très peu de recherches ont porté sur ce point jusqu'à ce jour. Quelques indications nous sont données par le dépouil-

18. Sow, 1968, p. 232-233.
La part de l'Almamy était fixée au cinquième des captifs.

lement, pour le *runde* de Tyukun (Labe), des fiches « sur les origines » des esclaves établies lors du recensement démographique de 1945-1955[19].

Sur 121 esclaves enregistrés, 45 (soit 37 %) sont originaires des régions touchées par les guerres de Samory : 18 Kuranko, 8 Peul du Wasulu, 9 Toma, 3 Konianke ' et 33 (30 %), dont 30 Bambara et 3 Soninke, sans doute faits prisonniers lors des expéditions d'El Hadj Umar contre le royaume de Segu et les pays de la moyenne vallée du fleuve Sénégal. Seulement 26 personnes (21 %) sont originaires des régions frontalières de la province de Labe : 13 SeBBe (guerriers au service des rois du Sénégal et de la Gambie), 6 Tyapi, 3 Tanda (Konyagi ou Basari), 2 Fulakunda, 1 Jaxanke, 1 Jola. Les vrais autochtones du Fuuta, les Jalonke, sont faiblement représentés : 15 en tout, qui, d'ailleurs, disent venir du Sangalan (région où se réfugièrent les Jalonke de Labe, au XVIII[e] siècle).

Pour le Runde Tyukun donc, 67 % des esclaves furent acquis par achat, et 33 % seulement pourraient avoir été les victimes des razzias des propres armées du Fuuta.

Le trafic des esclaves

C'est qu'en effet le Fuuta n'était pas seulement acheteur, mais aussi vendeur d'esclaves. Les captifs que les Almamy et les chefs de province ramenaient de leurs expéditions étaient rarement tous utilisés sur place, à cultiver ou à d'autres activités manuelles. Beaucoup d'entre eux (et cela dès les premiers temps du royaume) étaient acheminés vers les pays du Haut-Niger ou du Sahel mauritanien par les soins des commerçants soninke installés auprès des cours royales du Fuuta, pour y être échangés contre des chevaux[20] qui servaient à la constitution de la cavalerie laquelle jouait un rôle de premier plan dans les guerres de l'époque D'autres étaient conduits, dans les premiers mois qui suivaient leur capture, à la Côte, et livrés aux négriers dont les navires fréquentaient les ports des rivières du Sud et de la Sierra Leone. Avec le produit de ces ventes, l'aristocratie achetait les fusils de traite et la poudre nécessaires à la poursuite de la razzia,

19. SURET-CANALE, 1969, p. 91-92.

20. Du temps de Samory, un cheval pouvait valoir jusqu'à 15 captifs, alors qu'il n'en valait antérieurement que deux. Les *jula* avaient intérêt à vendre des captifs au Fuuta-Jalon, parce qu'un seul (selon l'âge, la force...) coûtait entre 6 à 10 bœufs ; PATENOSTRE, 1930, p. 359.

mais aussi des barres de fer, du sel, et des étoffes manufacturées. Au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, lorsque les guerres de Samory et d'El Hadj Umar provoquèrent un afflux considérable de captifs au Fuuta, l'aristocratie trouva avantageux d'employer à l'agriculture ceux qu'elle achetait pendant l'hivernage et de revendre pendant la saison sèche, à la Côte, tous ceux qu'elle ne voulait pas conserver dans ses *runde*.

Outre ses propres transactions commerciales, le Fuuta servait de lieu de transit pour les caravanes du Haut-Niger[21] et de la Haute-Guinée[22] qui apportaient à Boke, à Dubreka ou à Freetown, de l'or, de l'ivoire et des esclaves pour les échanger contre des marchandises européennes. Des routes fort connues et très fréquentées reliaient la capitale du Fuuta, Timbo, à Tumbuktu et à Jenne, par les vallées du Niger et de la Faleme ; à la métropole commerciale du pays malinke, Kankan, par les vallées du Bafin et du Tinkiso; au Fuuta-Tooro, enfin, par le Bundu et le cours moyen du fleuve Sénégal.

Les caravaniers qui voulaient traverser la Fuuta devaient s'acquitter d'un droit de péage (1/10 de leur marchandise) pour bénéficier de la protection des Almamy et des différents chefs de province. Ce trafic se poursuivit régulièrement pendant toute la seconde moitié du XVIII^e et presque tout le XIX^e siècle. Il se ralentit considérablement avec la fin de la traite sur la Côte, mais ne disparut complètement que dans les premières décennies du XX^e siècle.

En effet, bien qu'interdit officiellement, au début de la colonisation, il se continua, dans la clandestinité, cette fois.

L'administrateur Hubert, commandant la région de Fuuta (résidant à Timbo), connaissait fort bien l'existence de marchés d'esclaves au Libéria et dans les régions guinéennes frontalières de ce pays. Selon lui, les *jula* (commerçants) qui s'y ravitaillaient étaient les mêmes qui opéraient à l'intérieur du Fuuta-Jalon. En échange du sel qu'ils apportaient, ils achetaient des colas et des esclaves qu'ils colportaient par les vallées du Niger et du Milo jusque chez les Maures. Mais la razzia ayant cessé au Fuuta, et le trafic légal ayant été aboli, le procédé le plus couramment

---

21. Bayol notait en 1888 : « Ce n'est que rarement par le Haut-Sénégal que les caravanes du Haut-Niger vont vendre la poudre d'or et les cuirs, c'est surtout par les routes du Fuuta. »

22. Le développement de la ville de Kankan comme métropole des *jula* occidentaux est directement en rapport avec la révolution islamique du Fuuta-Jalon qui rendit la mer toute proche ; DESCHAMPS, 1970, p. 286.

utilisé était le rapt. Les maîtres s'entendaient avec les *jula* qui se chargeaient d'enlever les femmes et les enfants pendant que ceux-ci se trouvaient loin des habitations, à la recherche du bois, à la fontaine ou sur les routes.

Ainsi, vis-à-vis de la collectivité villageoise et des autorités coloniales, leur responsabilité n'était pas engagée. Et si, par hasard, une victime parvenait à s'échapper, le *jula* se voyait accusé de vol et sévèrement puni en conséquence. C'est la raison pour laquelle, au début du xx[e] siècle, les femmes et les enfants ne sortaient jamais seuls des concessions, la nuit tombée, de peur d'être enlevés.

Pendant cette période, le Fuuta ne faisait pas que vendre des esclaves, il en achetait également. Ainsi, le préposé des douanes arrêta, au cours du mois de février 1897, deux caravanes de trafiquants en provenance de Sierra Leone, l'une à Taybe (Forekariya), l'autre à Yonsaya (Farana) et se rendant toutes deux au Fuuta[23].

La première, conduite par deux *jula* qui se disaient « sénégalais », comprenait huit individus (une femme et sept enfants). Interrogés, ceux-ci dirent qu'ils avaient été vendus à Port-Loko, près de Freetown et qu'ils devaient être emmenés au Fuuta, pour y être échangés contre des bœufs. La seconde, composée, elle aussi, de huit personnes (deux femmes et six enfants) qui devaient subir le même sort.

Le cas des deux caravanes n'était pas exceptionnel. Il est certain que beaucoup d'autres semblables passaient inaperçues.

Les effectifs des esclaves

Le nombre d'esclaves des *runde* du Fuuta n'a jamais pu être établi de façon certaine ni sous le régime traditionnel ni sous le régime colonial. Tous les chiffres avancés ne sont que des estimations, dont la plupart sont fondées sur une information sommaire. Concernant, en particulier, la proportion des esclaves par rapport aux hommes libres, les avis sont très partagés.

Pour Hecquart qui se garde d'avancer des chiffres, « le nombre d'esclaves est égal ou supérieur à celui des hommes libres[24] ».

Noirot, qui s'intéressa tout particulièrement à cette question,

---

23. Lettre du 13 mars 1897 du gouverneur de la Guinée française au ministre des Colonies.

24. Hecquart, 1853, p. 330.

écrit dans sa *Lettre* [au gouverneur] *sur l'extinction de la captivité* de 1904 : « On peut assurer qu'au Fuuta-Jalon, avec ses 800 000 habitants, les gens de condition libre sont en minorité. »

Mais, la même année, l'administrateur G. Hubert était d'un avis tout-à-fait opposé : « La population est estimée à 2 250 000 individus parmi lesquels il y aurait environ 1 500 000 captifs, hommes et femmes », écrit-il dans son *Rapport sur l'état de la captivité* du 14 juin 1904.

Patenostre est plus formel : « Les captifs, selon lui, n'ont jamais été nombreux au Fuuta-Jalon avant l'époque de Samory. C'est de 1875 à 1895 que les Fula eurent le plus de captifs. Malgré cela, il ne semble pas qu'il y en ait eu au Fuuta autant que d'hommes libres, quoique certains riches aient possédé jusqu'à 500 captifs[25]. »

Plus récemment, Suret-Canale estime que les captifs représentaient probablement la majorité de la population au Fuuta avant la conquête coloniale mais seulement la moitié au début du siècle, et que leur proportion se serait abaissée d'un tiers pendant l'époque coloniale[26].

Environ dix années après l'implantation du système colonial, les administrateurs des différentes régions du Fuuta, à la demande du gouverneur, donnèrent, chacun sur la base de ses recensements (qui étaient alors très sommaires), les effectifs d'esclaves dans le tableau de la page suivante[27].

Pour trois régions importantes, la répartition catégorielle n'a pas été établie. Il est aussi à noter que ces chiffres ne sont pas exacts ; ils sont approximatifs.

On peut néanmoins déterminer quelques grands centres esclavagistes : Labe, Yemberen, Timbo, Koyin...

Le recensement démographique de 1954-55 estimait, sur une population totale de 852 000, les descendants d'esclaves demeurés au Fuuta à 202 000 (soit le quart).

Y avait-il au Fuuta-Jalon plus d'esclaves que d'hommes libres ? C'est là une question à laquelle il nous est impossible de donner une réponse définitive dans l'état actuel de nos connaissances.

---

25. Patenostre, 1930, p. 369.
26. Suret-Canale, 1969, p. 91.
27. Source : Archives d'Outre-Mer, dossier Guinée, XIV, 3.

RÉGIONS	HOMMES	FEMMES	ENFANTS	TOTAL
Timbo	4 000	6 000	8 000	18 000
Buriya	2 000	2 500	3 500	8 000
Kolen	1 250	1 750	2 000	5 000
Labe	-	-	-	60 000
Kaadee	5 000	6 000	2 000	13 000
Yemberen	-	-	-	20 000
Tuba-jaaxa	2 400	2 720	2 880	8 000
Timbi-Tunni	1 500	1 100	1 400	4 000
Timbi-Madiina	1 300	4 000	2 200	7 500
Maasi	1 200	1 800	2 000	5 000
Bajar	110	68	34	212
Ndaama	185	329	71	585
Koyin	-	-	-	15 000
Madiina-Kuta	5 389	5 437	2 276	13 102
	32 334	32 904	27 861	188 099

Statut social des esclaves

La classe des esclaves rassemblés dans le *runde* est, de toutes les catégories sociales, celle qui a le statut le plus bas. Au sommet de la hiérarchie sociale se trouve la double aristocratie du « sabre et de la lance », du « livre et de l'encrier ». Ensuite vient la masse des hommes libres (*rimBe*, sing : *dimo*), puis les hommes de castes (*nyenyuBe*) : griots, (*jeli* et *awluBe*) ; boisseliers (*LawBe*) ; cordonniers (*garanke*), tisserands (*sannyoBe*). Les forgerons, au Fuuta-Jalon, contrairement à la règle dans la plupart des sociétés d'Afrique occidentale, partagent la condition sociale des esclaves et habitent le *runde* : les membres de cette couche ont accepté d'enseigner leurs secrets professionnels à de jeunes esclaves, portant ainsi atteinte à l'étanchéité de la caste.

Cette structure sociale correspond dans l'ensemble à une division sociale du travail. En effet, chaque groupe exerce une activité héréditaire, rigide en ce qui concerne les castes, plus souple pour les autres couches. Un aristocrate (*lasili*) évincé du pouvoir peut se faire marabout, tandis qu'un homme de la classe des lettrés peut se voir attribuer, ou briguer volontairement, le pouvoir, à la seule condition qu'il appartienne au clan d'un des premiers *karamoko* (ceux qui ont fait la *jihad*). Les griots, du point de vue ethnique, ne sont pas des Peul. Leur

arrivée dans le pays, pour la plupart, date de la fondation du royaume. Les *jeli* sont originaires du « Mande » et les *awluBe* du Fuuta-Tooro. Tous sont des griots-généalogistes. La seule différence entre eux consiste en ce que les premiers jouent surtout la *kora*[28] et les seconds le *moola*[29]. Les boisseliers sont venus eux aussi de Fuuta-Tooro, mais il n'est pas exclu que certains d'entre eux soient arrivés dans le pays avant la *jihad*.

Quant aux cordonniers (*garanke*), ils sont d'origine jaxanke. Leur spécialité est le cuir, mais ils peuvent être aussi marabouts, et quelquefois agriculteurs.

Les hommes libres sont tous, quel que soit leur statut, des éleveurs, même s'ils n'ont plus comme autrefois d'immenses troupeaux, et même s'ils cultivent du riz ou du fonio. Leur idéal reste toujours le mode de vie pastoral. Ils n'ont que mépris pour le travail agricole et ne manquent pas, dès qu'ils en ont l'occasion, de s'en décharger sur les autres. Ceux-ci sont naturellement les esclaves.

« Travailleur et esclave sont synonymes ; et ces associations verbales engendrent des associations mentales durables. Chez les nobles, ne travaille que celui qui n'a pas su acquérir d'esclaves, c'est-à-dire le lâche, le faible, le malchanceux, toutes catégories détestables. Dieu a imposé le travail à notre père Adam, mais il a créé les païens au crâne dur et aux bras forts, bons tout au plus pour le travail de la terre et évidemment destinés à servir les croyants[30]. »

Il y aurait donc prédestination à la servitude, résultant de la volonté divine. Le païen doit servir le croyant, le libérer des contingences matérielles pour lui permettre de consacrer son temps à la lecture des livres saints, à la méditation. Dieu l'a fait bête, lui a donné un crâne dur, qui ne peut assimiler de principes abstraits, mais, par contre, il lui a donné des bras forts, particulièrement adaptés au travail manuel. On ne doit pas agir contre la prédestination, à savoir chercher à faire de l'esclave un homme de culture, a fortiori un saint.

Ainsi, par ce raisonnement, la seule condition juridiquement nécessaire pour être un citoyen à part entière de l'État est refusée à l'esclave[31]. L'obligation pour le maître de le convertir et de l'instruire est, presque toujours, réduite à l'apprentissage des

---

28. Harpe-luth à deux cordes, réservée au *jeli*.
29. Luth monocorde.
30. VIEILLARD, 1940, p. 137.
31. BALDÉ, 1956, p. 12.

sourates et des quelques règles indispensables pour faire figure de musulman. Pour le reste, il doit s'en remettre entièrement à « celui qui sait » (*gando*). De cette manière est justifiée l'assimilation de l'esclave à l'homme sans culture (*MaccuDo ko mo jangaa*).

Le statut juridique des esclaves

Du point de vue, juridique, l'esclave est celui qui a perdu son statut d'homme libre (*ndimu*). C'est donc un *jiyaaDo*, c'est-à-dire un homme qui appartient à un autre. A ce titre, il n'a aucun droit et aucun pouvoir sur sa personne ni sur d'autres personnes, c'est un faible, socialement, un *wawaaDo*.

Objet d'appropriation privée, il n'avait pas de liberté de mouvement. Il ne devait pas quitter le *runde* qui lui avait été assigné. S'il tentait de mettre fin à sa condition par la fuite, il encourait les peines les plus sévères. Il pouvait, d'ailleurs, difficilement envisager cette issue, toutes les frontières du pays étant gardées par les soldats des Almamy et des chefs de province, et toutes les routes surveillées. La solidarité des propriétaires d'esclaves jouait infailliblement. Le fugitif, à quelque point du territoire qu'il fût pris, était ramené, pieds et mains liés, jusqu'à son maître. Comme châtiment, il recevait au minimum cent coups de fouet et subissait le supplice des fers (*dumbeede*). S'il mourait par suite de ses sévices, son maître ne faisait l'objet d'aucune poursuite judiciaire de la part des chefs ou des juges locaux.

Rangé dans la catégorie des biens meubles (*jawdi dariidi*), l'esclave pouvait être vendu, échangé contre un autre ou donné à un parent, à un ami ou à un étranger, sans aucune formalité.

Il ne pouvait, légalement, rien posséder en propre. Tout ce qu'il avait ou parvenait à se procurer, par ses propres efforts, appartenait de droit à son maître. Car « celui qui est possédé ne possède même pas ce qu'il porte sur la tête ». Il ne pouvait pas se marier sans l'autorisation de son maître. Ses enfants, qui héritaient de sa condition, pouvaient lui être enlevés à tout moment pour être vendus ou donnés en partage dans les successions et emmenés dans d'autres *runde* ou dans d'autres régions du Fuuta.

L'esclave n'ayant donc aucun droit et aucun pouvoir dont il puisse se prévaloir, il n'était responsable qu'envers son maître, dont il recevait les ordres et recommandations auxquels il devait se conformer d'une manière stricte. Il ne pouvait ni tester ni témoigner lors d'un procès.

Juridiquement, l'esclave est compté parmi les incapables (*wawaaBe*), à l'égal de ceux frappés d'inaptitude physique (infirmes) ou morale (fous), ou de faiblesse congénitale (femmes) ou temporelle (enfants). Il appartient donc aux hommes capables physiquement, moralement et socialement (*timmuBe*) de veiller sur eux, tant en ce qui concerne leur nourriture, leur habillement, que l'accomplissement de leurs devoirs.

L'esclave, cependant, n'était pas tout à fait sans défense. Son maître n'avait pas sur lui le droit de vie et de mort. Il pouvait le punir, le châtier le plus sévèrement possible, mais ne devait pas le tuer délibérément. S'il était maltraité injustement au vu et au su de tous, l'esclave pouvait, sur sa propre initiative, changer de maître, en allant tout simplement couper les crins de cheval d'un autre Peul qu'il savait bienveillant à l'égard de ses esclaves, ou bien en lui infligeant une blessure légère à la joue ou au bras.

Enfin, et cela est très important, toutes les rigueurs du statut ne s'appliquaient pas à tous les esclaves, mais seulement aux captifs de la première génération, c'est-à-dire à ceux qui n'étaient pas nés au Fuuta.

Le seul devoir des maîtres vis-à-vis de ceux-ci était de leur fournir une case, un champ, des semences, des outils et une femme[32]. Cela ne posait généralement pas de problème. Pour le dernier point, si le maître n'avait pas une esclave célibataire, il s'entendait avec un autre maître. La femme, après le mariage, résidait avec son époux mais devait continuer à travailler pour son propre maître et tous les enfants appartenaient à celui-ci.

Les esclaves de seconde génération (*ndiima*), bien que travaillant dans les mêmes conditions, bénéficiaient d'un mode de vie moins contraignant. Nés et élevés dans le pays, ils se montraient généralement moins enclins à s'évader. Donc la surveillance se faisait moins sévère à leur encontre. Leurs enfants n'étaient pas soumis aux mêmes transactions commerciales. Si on les séparait d'eux, c'était pour les envoyer dans un autre *runde*, pour les donner à un autre maître, résidant dans le pays. Eux-mêmes sortaient très rarement de la famille du maître, qui ne se décidait à les aliéner qu'en dernier ressort.

Les esclaves de troisième génération accèdent à la condition de *ndiima-dunka*. Ils étaient encore plus favorisés. Par rapport à leurs maîtres, ils sont comme la tabatière *dunka* par rapport au

32. H. Baldé, 1956, p. 12.

priseur. Si elle n'est pas dans sa poche, c'est qu'elle est dans sa case ou suspendue à sa ceinture. C'est dire l'étroitesse des liens qui unissaient cette catégorie aux familles de « leurs Peul ». Liens de toute nature : politiques (c'est parmi les *ndiima-dunka* que sont choisis les responsables du *runde*), économiques (pour garder ou dissimuler leurs biens, les maîtres les confient à leurs esclaves), matrimoniaux (un membre du lignage du maître est le plus souvent marié à une fille de la famille du *ndiima-dunka*).

« Un personnage dont la situation peut être enviée a beaucoup plus confiance en ses *ndiima-dunka* que dans les membres les plus intimes de sa famille[33]. »

Les *ndiima-dunka* n'étaient, peu s'en faut, esclaves que de nom. Leur statut ressemblait plutôt à celui des affranchis. Ils étaient presque complètement libres de leurs mouvements. Si, en droit, ils ne pouvaient rien posséder ni rien transmettre à leurs enfants, en fait, ils avaient une jouissance totale sur leurs biens et bénéficiaient, en outre, de la protection de leurs maîtres contre les exactions auxquelles étaient soumis les Peul-de-brousse de la part des chefs. Leur progéniture continuait à travailler sur les champs du maître, ou comme *Kurkaadu*[34].

Les fonctions économiques des esclaves

« Le travail servile était à la base de la vie économique du Fuuta[35]. » En effet, les esclaves, dans leur immense majorité, n'étaient utilisés qu'à cultiver les champs. C'est à peine s'ils avaient le temps de travailler pour eux-mêmes, pour assurer leur propre subsistance, puisqu'ils devaient consacrer cinq jours de la semaine à leurs maîtres. Seulement deux jours : le vendredi et le samedi leur étaient concédés.

Les Almamy, les chefs de province et les grands dignitaires avaient grand besoin d'esclaves des champs (*remooBe*). Ni eux ni les membres de leurs familles ne devaient « toucher à la daba » (*meema keri*). Le nombre imposant de la suite des chefs ou du « croît » (*Beyguure* : famille étendue) des familles aristocratiques les obligeait à mettre en valeur d'immenses étendues de terre, puisqu'il leur était impossible de se procurer, par l'achat ou par d'autres moyens, la quantité de vivres nécessaire pour nourrir tout ce monde. Les Seydiyanke et les YillaBe de Timbo s'approvi-

33. Noirot, 1904, p. 10.
34. Voir plus bas.
35. Vieillard, 1940, p. 105.

sionnaient en grains grâce au travail des esclaves sur les plaines fertiles et les vallées des fleuves.

Autour de la capitale, des villages de culture s'égrenaient indéfiniment, chacun avec son hameau d'esclaves (*runde*). Alfa Yaya, roi de Labe, avait fait planter d'immenses champs de riz dans les plaines du Nord-Ouest (Badyar, Kade et Kinsi-Kootee[36]).

Mais il n'y avait pas que les grands seigneurs qui utilisaient l'esclave dans la production, le Peul moyen avait également recours au travail servile. Dans ce cas, l'apport de l'esclave s'assimilait au travail familial. L'esclave concourait à la production des biens vivriers nécessaires à l'autosubsistance de la famille au même titre que les femmes et les enfants. Il n'était pas rare, dans cette situation, que celui-ci fût nourri et habillé directement par son « Peul ». Mais c'était là une forme d'esclavage fort marginale, sinon exceptionnelle.

Par ailleurs, les esclaves qui pouvaient se prévaloir d'une activité artisanale, par exemple les forgerons et les tisserands, pouvaient être dispensés du travail agricole. Il leur suffisait, pour cela, de fournir au maître une certaine quantité d'objets et articles de leur fabrication : houes, haches, sabres pour les forgerons et bandes d'étoffe pour les tisserands. Pareilles conditions pouvaient également être consenties aux vanniers, potiers et teinturiers. On faisait aussi appel au travail collectif (*kile*) des esclaves : transformation du *kile* des communautés villageoises antérieures à la guerre sainte, qui, dans le nouveau système social, bénéficiait principalement aux aristocrates. Quelqu'un dans le *misiide* (village des hommes libres) voulait-il organiser un *kile*, il se rendait dans le *runde* et s'adressait au *manga* (chef du *runde*) qui se chargeait, après avoir consulté les jeunes esclaves, de les rassembler le jour convenu et de procéder à la désignation du responsable du *kile* (*hoore-kile*). Celui-ci prévenait le demandeur du nombre approximatif de participants. Ce dernier avait également soin d'inviter les *yirde* (associations de classes d'âges) des jeunes gens de condition libre. La veille du jour fixé, quelques jeunes esclaves se rendaient la nuit sur le champ de celui qui organisait le *kile*, et traçaient des sillons délimitant la parcelle que chacun devait cultiver le plus vite et le mieux possible. Le lendemain matin, tous se retrouvaient vers neuf heures à l'endroit fixé. Ils se mettaient

36. Baldé, 1956, p. 20.

alors à l'ouvrage au son du tambour, du *bolon*[37] et de la flûte. Ils ne se séparaient que lorsque le champ était complètement labouré, même s'ils devaient y passer la nuit. Vers deux heures de l'après-midi, ils se restauraient. Au moment de se séparer, c'est un véritable festin que l'hôte offrait. Parfois, un bœuf entier était égorgé et cuisiné à leur intention.

Fonctions politiques et militaires

Les esclaves ne participaient pas à la vie politique, sinon en tant que simples instruments d'exécution des décisions de leurs maîtres, les seuls véritables citoyens. La condition la plus élevée que pouvait atteindre un esclave était celle de *suufa*, plus militaire que politique.

Les *suufa* constituaient la garde personnelle des Almamy et des chefs, et, sous le commandement d'un frère ou d'un homme de confiance de ceux-ci, ils exerçaient le rôle de police locale ; ils administraient les châtiments décidés par les juges (bastonnades, peines capitales) ; ils participaient à la répression de toute forme de rébellion ; ils assistaient les collecteurs d'impôts. Parfois, la garde du trésor royal était confiée aux plus sûrs et aux plus fidèles des *suufa*. Moins fortunés, cependant, étaient ceux à qui devait échoir la garde du palais d'un roi (Almamy ou chef de province), parce qu'ils étaient castrés pour les empêcher de faire des ravages dans le harem.

La fonction militaire la plus importante et la plus dangereuse du *suufa* était celle de combattant de la *jihad*. Ceux qui échappaient à la mort, et surtout ceux qui se révélaient de vaillants guerriers acquéraient l'estime et la faveur des chefs et parvenaient tôt ou tard, avec leur part de leur butin, à racheter leur liberté.

Quelles que fussent leurs fonctions, les *suufa* étaient, dans tous les cas, choisis dans la catégorie des *ndiima*, c'est-à-dire des esclaves nés et élevés au Fuuta. Ces *ndiima*, n'ayant aucun lien, aucune attache avec leur pays et leur ethnie d'origine, n'éprouvaient aucun désir de déserter, de s'enfuir, ou de sortir de leur condition sociale d'une façon autre que celle que les maîtres leur fixaient, ou laissaient entrevoir.

Ils étaient soustraits très tôt à l'éducation de leurs parents et envoyés dans le *misiide* et mis à la disposition des femmes de « leur Peul » à qui ils servaient de garçons de courses ou de

37. Harpe-luth à quatre ou cinq cordes réservée aux esclaves.

servantes (*kurkaadu*). Ils jouaient avec les fils du maître, fréquentaient ensemble l'école coranique (qu'ils interrompaient plus tôt). Circoncis en même temps, ils devenaient membres des mêmes associations de classes d'âge (*yirde*) dans lesquelles les fils de chefs jouaient les rôles qui devaient être les leurs plus tard, et eux ceux que la société leur réservait.

Ainsi, au cours de toute leur enfance, ils étaient initiés aux fonctions de serviteur fidèle et pouvaient difficilement envisager d'autre issue. L'éducation de l'esclave était l'apprentissage pratique de la fonction servile, un dressage à la servitude. Seuls accédaient au titre de *suufa* ceux qui avaient satisfait à toutes les épreuves. Le rapport servile, le lien de maître à esclave ainsi établi, forgé en quelque sorte depuis l'enfance jusqu'à l'âge mûr, devenait quasi indestructible[38].

C'est aussi parmi ces *suufa*, parvenus à la vieillesse, qu'étaient choisis et nommés les *manga* (les chefs des *runde*). Car chaque hameau d'esclaves avait son chef politique qui portait le titre de *manga*, s'il était d'origine jalonke, de *satigi*, s'il était d'origine malinke. Le rôle du chef de *runde* consistait essentiellement à encadrer les esclaves, à les surveiller et à renseigner les maîtres sur la situation sociale du *runde*. Un *manga* ou un *satigi* devait être d'une fidélité à toute épreuve, puisque lui seul pouvait non seulement résoudre les conflits au sein des esclaves, mais prévenir les maîtres de la préparation d'une rébellion.

La fonction de reproduction sociale des esclaves

La reproduction des rapports esclavagistes était la condition principale de la reproduction du système social. L'apparition de l'esclavage à grande échelle est corrélative à l'instauration du pouvoir islamique. La survie de celui-ci est étroitement liée au maintien de ce rapport social. En effet, c'est le travail servile qui permettait à l'aristocratie de se dégager des activités de production et de se consacrer entièrement à la politique, à la razzia ou à l'exégèse des livres saints, d'entretenir les corps sociaux nécessaires à sa domination et à la perpétuation de celle-ci.

Ainsi, dans le cadre du système politique traditionnel, la suppression ou la libération massive des esclaves était impen-

38. Un ancien *suufa* nous dit en 1969 : « On était né pour servir le roi ; on vivait constamment en sa compagnie ; on lui était attaché pour la vie et pour la mort. »

sable. Au contraire, il fallait sans cesse augmenter leur nombre. Chaque *misiide* (village de Peul islamisés) cherchait à se doter d'un *runde* à sa mesure.

Et puisqu'il était généralement difficile de retenir un captif adulte[39], la préférence allait, dans l'achat ou la capture, aux femmes et aux enfants.

Cerno Sulaymana Sayande Sannun relate l'une des expéditions d'Alfa Yaya, roi de Labe, contre les *Tanda* (Konyagi-Basari), à laquelle il participa et au cours de laquelle 980 femmes et enfants furent capturés, tandis que les hommes étaient exécutés[40].

Il fallait aussi, pour que les esclaves puissent s'accommoder de la vie du *runde*, qu'il y ait assez de captives (condition rarement remplie), puisqu'ils ne pouvaient en aucun cas épouser des femmes d'extraction libre. La masse des esclaves, par le biais du transfert des plus belles esclaves au *misiide* comme concubines de leurs maîtres et par le procédé moins fréquent de l'affranchissement, participait à la reproduction des effectifs de la communauté peul.

Etre choisie comme concubine de son maître, comme *jaariya*, était avantageux pour une esclave, car la perspective s'ouvrait pour elle de changer de statut. Cependant, le procédé était plus avantageux pour le maître. Car si le nombre d'épouses légitimes (*sonnaaBe*) d'un musulman est limité à quatre, il pouvait prendre autant de *jaariya* qu'il le désirait, lesquelles pour accéder à un statut supérieur se montraient généralement plus dociles. Les formalités de mariage avec une *jaariya* étaient réduites au strict minimum. Il suffisait de quelques cadeaux au père et à la mère. En quelques jours le mariage était conclu.

Épouser une *jaariya* était plus économique donc : aucune grosse dépense, comme pour une fille de condition libre, ni au moment de la demande (*toraare*) ni à l'occasion de la cérémonie (*peera*) ; le mari n'est pas tenu de lui attribuer un douaire, mais, pour la consoler, il lui est seulement conseillé de lui donner « une juste rétribution ». C'est pour cette raison que la *jaariya* est recommandée aux hommes d'humble condition, à ceux qui ne peuvent faire face aux frais d'un mariage normal.

Une fois chez son mari, la *jaariya* ne pouvait pas prétendre à un traitement égal à celui des épouses légitimes ; elle devait se

---

39. Patenostre, 1930, p. 249.
40. Sow, 1968, p. 155-159.

contenter de partager la case de l'une d'elles. Généralement, elle était mise sous la protection de celle-là même qui l'avait eue comme servante (*kurkaadu*). C'est seulement lorsqu'elle avait eu son premier enfant que son mari lui attribuait une case. En cas de répudiation, elle était renvoyée sans aucune forme de procès à ses parents dans le *runde*.

Cependant, si elle avait des enfants, ceux-ci étaient admis dans la classe des hommes libres (*rimBe*) ou des aristocrates (*lasiliiBe*), selon le statut de leur père. Ils étaient égaux en tous points à ceux des épouses de bonne extraction (*sonnaaBe*). Comme eux, et dans les mêmes conditions, ils étaient baptisés, instruits dans le *Coran*, circoncis par le père, qui dotait leur première épouse (*arano*). Toutefois, ils étaient considérés comme n'ayant pas de famille maternelle, leur oncle (*kaawu*) n'étant qu'un simple *maccuDo* (esclave).

S'il surgissait une querelle avec leurs frères de mère libre, ces derniers ne manquaient pas de leur rappeler la bassesse d'extraction de leur mère, tandis que leurs adversaires ou leurs ennemis politiques ironisaient volontiers sur l'ambiguïté de leur situation. La boutade du chef de Poredaaka, Alfa Saliu, parlant de sa mère, est bien connue au Fuuta : « Kumba est une esclave, répondait-il à ses détracteurs, mais Bala [doublet de Saliu] est un chef » (*Kumba ko korDo kono Bala ko lanDo*).

L'affranchissement ne consistait pas à libérer l'esclave et à le renvoyer à son groupe ethnique d'origine ou à le chasser du pays, mais plutôt à le réintégrer dans la communauté des hommes libres (*rimBe*), à faire de lui un Peul à part entière. L'initiative venait le plus souvent du maître. L'esclave osait rarement en formuler la demande... La procédure était dans les deux cas la même.

Un homme, par exemple, qui n'avait pas d'enfants (ou très peu) mais beaucoup de captifs, réunissait ses parents et leur disait : « Je vous demande, à vous de ma famille, de me permettre d'affranchir (*rinDingol*) tel esclave et d'en faire mon fils. » Si les parents donnaient leur accord, on faisait venir celui qui avait été choisi, et, au cours d'une cérémonie solennelle, on le rasait et le baptisait ; comme s'il s'agissait d'un nouveau-né, on égorgeait un mouton, on donnait à l'esclave le patronyme (*yettoore*) de son maître et un prénom islamique : Mamadu, Bubakar, Abdullay...

L'affranchi quittait alors définitivement le *runde* et rejoignait son père adoptif dans l'enclos de celui-ci, qui, à cette occasion, lui donnait en mariage une de ses sœurs ou cousines. L'affranchi

entrait ainsi dans le lignage de son ancien maître et plus *personne ne devait plus mentionner, même dans la conversation courante, son origine,*

Si c'était l'esclave qui avait cherché lui-même à changer de statut, la cérémonie se déroulait selon le même rituel, mais l'ancien maître n'était pas tenu de lui donner une femme en mariage. Cette précaution s'avérait souvent inutile, puisque l'affranchi était généralement assez fortuné et les interdits matrimoniaux ne s'appliquaient plus à lui.

S'il était marié avant d'être affranchi, sa femme (ou ses femmes) et ses enfants bénéficiaient de son nouveau statut, mais il devait, en plus, épouser une femme de condition libre pour marquer son intégration à la couche des *RimBe* (hommes libres).

Le processus de libération des esclaves

Les esclaves commencèrent à lutter pour la liberté bien avant la colonisation.

La rébellion de Buriya de 1785 a marqué l'histoire du Fuuta. Profitant de l'état de guerre entre les Almamy et les Susu, les esclaves des provinces du Fuuta central (Timbo, Fugumba, Kebali et Buriya) s'entendirent pour secouer leurs chaînes. Le mouvement, parti de la capitale de la province de Buriya, se répandit rapidement. Dans tous les *runde*, ils entreprirent d'incendier les cases et de tuer les mauvais maîtres.

La réaction ne se fit pas attendre. Toutes les forces armées des Almamy et des chefs de province furent dirigées contre eux. Trois cents esclaves au moins, dit-on, furent tués. D'autres réussirent à se réfugier dans le Benna, chez les Susu en guerre contre les Almamy. Une région leur fut assignée qui prit le nom de Fulakonyi (pays des esclaves peul). Des villages s'y créèrent qui accueillirent tous les fugitifs du Fuuta. Il y eut, en quelques années, une telle concentration d'esclaves marrons que l'aristocratie susu, qui commençait à enregistrer des défections dans les rangs de ses propres captifs, prit peur. Elle s'allia à son ennemi d'hier pour enrayer cette menace. Il ne fallut pas moins de trois mois aux troupes susu et peul conjuguées pour vaincre les insurgés et venir à bout du village fortifié de Yengeyakori, leur dernier bastion.

En 1851, l'aristocratie eut à faire face à la révolte des Peul-de-brousse, connue sous le nom de rébellion des *Hubbu* (ceux qui prient Dieu). Malgré le concours militaire actif que leur apportèrent les différents chefs de provinces, les Almamy ne réussirent

pas à vaincre les Hubbu retranchés à Boketo, leur ville fortifiée, au milieu des montagnes de Fitaba (frontière de la Sierra Leone). Au contraire, ceux-ci attiraient les troupes du Fuuta dans la brousse et les décimaient les unes après les autres. L'Almamy Ibrahima Dara trouva la mort dans l'une de leurs embuscades. Seul Samory, à qui furent offerts « des chevaux, des colliers d'ambre, des fusils », parvint à les réduire[41].

Le processus de libération des esclaves et des Peul-de-brousse, commencé sous l'ancien régime, se poursuivit pendant la colonisation, et même au-delà.

Après la défaite de Bokar Biro, le défenseur de l'indépendance du Fuuta à la bataille de Poredaka (1896), un traité de paix fut signé entre de Beckman, représentant le gouverneur de la Guinée française et les chefs de notables du Fuuta, le 6 février 1897. Les vainqueurs s'engageaient, aux termes de l'accord, à ne pas remettre en cause les institutions politiques du pays. En particulier, il fut convenu que les Almamy Soriya et Alfaya, mais aussi les différents chefs de province continueraient à se succéder au pouvoir. Les vaincus durent non seulement « accepter d'être amis de la France et de coopérer avec elle, en toute chose, grande ou petite[42] », mais aussi donner leur consentement à la mise en application de deux mesures qui, à la longue, causèrent la faillite des institutions qu'ils défendaient avec acharnement.

La première de ces mesures est l'instauration d'un impôt de capitation de deux francs par tête, payable en espèces ou en produits désignés. La seconde est la suppression du trafic d'esclaves sur toute l'étendue du royaume du Fuuta-Jalon.

De Beckman, le premier résident français à Timbo, fut remplacé le 4 juin 1897 par son ancien compagnon de voyage, Noirot.

Celui-ci, dès son arrivée, réunit les Almamy et notables de Timbo et leur fit renouveler la promesse de s'acquitter de l'impôt et de ne plus se livrer à la vente ou à l'achat de captifs.

Cependant, il ne lui suffit pas d'obtenir la cessation de ce commerce, il chercha à améliorer le sort des esclaves. A cet effet, il envisagea deux solutions : la transformation de ceux-ci en métayers et la libération des enfants à naître (ce qu'il appela la liberté du ventre).

Il développa ses thèses au cours d'un « palabre » réunissant plus

41. Sow, 1968, p. 137.
42. *Ibid.*, p. 227.

de deux mille personnes à Telimele, le 24 mai 1898 et au cours des conversations qu'il eut avec les chefs de province venus y assister.

Il écrit dans sa lettre au gouverneur sur l'extinction de la captivité : « En particulier, j'ai traité de la question avec les chefs de Timbi-Madina, Timbi-Tunni, Kebu et Maasi. Elle les a d'abord surpris, inquiétés même. Puis, rassurés, tout en reconnaissant que je pouvais avoir raison, ils déclarèrent unanimement que, pour tous les possesseurs de captifs, cette réforme serait une cause de ruine certaine. Ceux qui comptent parmi les plus riches seraient bientôt plus pauvres que les plus pauvres de leurs captifs. »

Ils ajoutèrent que, si tous les captifs étaient des *ndiima*, cette mesure s'établirait sans difficulté et de manière effective, mais que peut-être ceux-ci refuseraient la réforme estimant leur condition moins contraignante.

Selon eux donc, le problème ne pouvait se poser que pour les captifs de la première génération, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas nés au Fuuta. En fait, ils cherchaient ainsi à empêcher leur libération ou du moins à la différer.

« Ceux de nos captifs, disaient-ils, qui n'ont pas encore fait souche chez nous, vous pouvez être assuré que, aussitôt que nous les déclarerons libres, sans se soucier de nos conditions, ils partiraient en masse.

— Pour aller où ? demanda Noirot.

— Pour partir seulement, ne plus demeurer là où ils furent captifs, changer de place, aller à la recherche de leur pays d'origine. Et les plus belles promesses ne sauraient les retenir. »

Au sujet de la « liberté du ventre », les chefs objectèrent que l'enfant naîtrait *ndiima*, en aucun cas *dimo* (de condition libre). Ils finirent néanmoins par admettre que l'enfant pourrait être déclaré libre à sa naissance, alléguant cependant que la situation des parents serait insupportable, tandis qu'eux-mêmes, les maîtres, ne pourraient garder une mère esclave dont l'enfant serait considéré comme libre.

En revenant de Telimele, Noirot rencontra, à Timbi-Madina, Alfa Yaya, le roi de Labe. Celui-ci était déjà informé du palabre. Il répondit comme ses collègues.

« Au sujet de la transformation des captifs en métayers, il a fort bien compris qu'au point de vue rendement, cette transformation leur serait plus avantageuse, mais a objecté que huit jours après qu'ils seraient déclarés libres, dans le Labe, tous les captifs prendraient la fuite.

— Même les *ndiima* ? demanda Noirot.

— Je ne parle pas de ceux-là. Où iraient-ils ? Ils sont ici chez eux, dans leur pays et tiennent à leur terre. Du reste, ce ne sont plus des captifs, ce sont les blancs qui les appellent ainsi. Ils font ce qu'ils veulent et ne comprennent pas pourquoi nous changeons leur situation. »

Noirot insista alors sur le cas des captifs de première génération. Il essaya de prouver que ceux-ci, une fois leur condition améliorée, et ayant la possibilité d'acquérir du bien personnel transmissible à leurs enfants, n'auraient aucune envie, puisqu'ils ne seraient plus astreints qu'à un simple droit de fermage, de quitter le pays et d'aller à l'aventure.

— « Vous connaissez mal, répliqua Alfa Yaya, le caractère des captifs. Ils ne s'attachent pas à la terre qu'ils cultivent, leurs enfants, seuls devenus *ndiima*, s'y attacheront. Pour eux, leur dire : Vous êtes libres, serait leur dire : Partez, allez où vous voudrez. Et ils partiraient sans savoir s'ils seraient plus heureux ailleurs, s'ils crèveraient de faim. Ils erreraient à l'aventure comme des biches qui auront rompu leurs attaches.

— Mais comment vos captifs vous quitteraient-ils, ainsi que vous le dites, si vous les déclariez libres, puisque, actuellement, ils ne cherchent pas à se sauver, il y a là une particularité que je ne saisis pas.

— Ils ne cherchent pas à se sauver n'étant pas libres puisqu'ils redoutent la punition de Dieu. »

A propos de la « liberté du ventre », Alfa Yaya répondit que l'enfant n'aurait aucun avantage à être déclaré libre, mais qu'il y aurait, par contre, grand danger pour le maître à perdre les parents qui ne comprendraient pas que leur enfant soit libre cependant qu'ils demeurent dans la servitude.

A Noirot qui lui demandait s'il pouvait compter sur le concours des chefs pour l'aider à arrêter et à punir ceux qui se rendraient coupables de l'odieux trafic, Alfa Yaya répondit :

« Si les *jula* (commerçants) vendent encore des captifs en se cachant, c'est à vous de les punir sévèrement, puisque vous êtes plus forts que nous. »

Son interlocuteur promit plusieurs années de prison à tous ceux qui se feraient prendre.

« Non, pas la prison, coupa le chef de Labe, le Gabon[43]. Votre prison n'est pas une punition. Quand un captif fait la mauvaise tête, qu'il ne veut pas travailler, mais bien manger, il se

43. Comme Samory, qui venait d'être exilé au Gabon.

fait mettre en prison où il mange une bonne ration de riz[44] sans se fatiguer. »

De ces discussions, il résulte que les chefs de l'aristocratie n'ont accepté que le principe de l'interdiction de la vente et du colportage des captifs. Pour le métayer, seuls les *ndiima* auraient pu être concernés. Or, selon leurs propriétaires, ils bénéficiaient déjà de conditions plus avantageuses que celles que les nouveaux maîtres voulaient leur créer.

Quant à « la liberté du ventre », elle ne présentait aucun intérêt, ni pour l'enfant, ni pour les parents, ni pour les propriétaires.

Alors, Noirot envisagea d'autres solutions qu'il parvint à faire accepter, non sans difficultés, au cours des palabres qui suivirent celui de Telimele. Il fit prendre aux chefs et dignitaires l'engagement de ne plus séparer le mari de la femme, comme cela était d'usage courant, de ne plus châtier eux-mêmes les captifs fautifs, mais de les déférer aux juridictions ordinaires, enfin, de ne plus refuser le droit de rachat à celui qui en ferait la demande. Pour ce dernier point, le tarif coutumier de deux (esclaves) pour un fut aboli et remplacé par une somme de 150 F pour un adulte et de 100 F pour un enfant.

Tels furent, en définitive, les termes de l'accord entre les propriétaires d'esclaves et Noirot, représentant la nouvelle administration.

Mais s'il est facile de promettre, il est parfois plus difficile de tenir. En effet, non seulement le trafic subsista pendant longtemps encore, sous une forme clandestine, mais la condition des esclaves, dans les régions reculées du Fuuta échappant à la surveillance de l'autorité coloniale, ne subit aucun changement notable.

La nomination de Frézouls comme gouverneur de la Guinée française en 1904, après l'arrivée au pouvoir des radicaux en France, donna une nouvelle impulsion au processus de libération des esclaves. Frézouls, dès son installation, fit arrêter et exiler au Dahomey Alfa Yaya, le seul chef qui conservait encore un pouvoir réel, et inaugura en Guinée la politique de « l'administration directe ». Il décréta en 1905 la suppression totale de l'esclavage sur toute l'étendue du territoire et envoya des instructions dans ce sens à tous les administrateurs.

Au commandant de la région de Timbo qui lui écrivit quelque

---

44. Le riz était considéré comme un aliment pour aristocrates. La base de la nourriture des esclaves était constituée par les tubercules : patates, manioc, ignames.

temps après pour lui faire état des difficultés qu'il rencontrait dans l'application des nouvelles dispositions, il répondit que celles-ci, conformes à l'esprit général de la politique indigène, n'étaient pas susceptibles d'interprétation.

L'esclavage n'existant plus en droit, il ne devait plus exister dans la réalité. Mais comment y parvenir en heurtant le moins possible les traditions sociales et les croyances locales, et surtout quels rapports nouveaux instaurer entre les anciens esclaves et leurs maîtres ?

La réponse du gouverneur était sans ambiguïté : « Il vous faut répandre parmi les populations soumises à notre autorité l'idée qu'un homme ne peut en posséder un autre, qu'il ne peut que louer ses services selon le mode de contrat ordinaire et moyennant salaire. »

La suppression de l'esclavage s'imposait donc, pour des raisons morales tout d'abord, mais, en fait, surtout pour des raisons économiques. Une minorité d'individus immobilisait un nombre considérable de bras dont l'activité aurait été plus productive « si elle était excitée par l'intérêt individuel ».

Pour mettre fin à cette situation, il fallait, en premier lieu, convaincre les maîtres que la pratique de l'esclavage est en soi condamnable et donner, en second lieu, l'espoir de se libérer à tous ceux qui vivaient encore dans cette condition.

Les rapports qui devaient prévaloir entre les deux catégories étaient de type capitaliste. Plus d'esclaves, plus de maîtres, mais deux groupes d'individus dont l'un propose ses services et l'autre les loue pour un temps déterminé et rétribué conformément aux termes d'un contrat soumis au « libre jeu de l'offre et de la demande ». Et si l'esclave d'hier pouvait sembler désormais favorisé, parce que soustrait aux obligations traditionnelles de corvées, le maître n'était pas laissé sans garantie, puisque l'arrêté local du 15 septembre 1905 sanctionnait l'abandon de travail.

Les membres de l'aristocratie, dans leur majorité, écoutèrent d'une oreille distraite les explications des agents de l'Administration qui tenaient des palabres dans les villages pour les informer des nouvelles mesures. Les esclaves, quant à eux, n'attendaient que ce jour pour quitter leurs maîtres, pour manifester leur soif de liberté.

Ainsi que l'avaient prévu Alfa Yaya et les chefs de province, l'exode commença. Les esclaves de première génération, les simples *maccuBe*, rejoignirent en masse leur pays d'origine. Mais, contrairement à ce qu'avaient assuré Alfa Yaya et ses collègues, beaucoup de *ndiima* cherchèrent eux aussi à se débar-

rasser de leurs chaînes. Ils abandonnèrent les *runde*, laissant leurs maîtres ébahis, et allèrent s'établir, les uns dans les centres urbains, les autres dans des villages de liberté qu'ils fondèrent en Haute-Casamance (Sénégal), à Satadugu (Mali) et à Kabala (Sierra Leone).

Le désir de vivre libre fut certainement assez puissant pour provoquer à lui seul cet exode, mais, dans le cas présent, d'autres causes jouèrent dans le même sens, à savoir les difficultés qu'éprouvaient les paysans du Fuuta pour s'acquitter de l'impôt à cause de la crise qui affectait le commerce du caoutchouc et, fait non négligeable, le recrutement de porteurs et de prestataires pour les travaux de chantiers (construction de routes et de bâtiments).

Les mêmes causes produisirent les mêmes effets chez les Peul-de-brousse qui désertèrent, eux aussi, leurs villages, en masse. Ils émigrèrent avec leurs troupeaux dans les pays voisins (Guinée portugaise, Sierra Leone, Soudan, Sénégal) ou, descendant les plateaux arides des marches occidentales du Fuuta, ils allèrent s'établir dans les régions fertiles de la Basse-Guinée (Kakandi, Benna).

La Première Guerre mondiale ne pouvait qu'amplifier ces déplacements. Elle ajoutait le service militaire aux servitudes anciennes.

Tous les esclaves valides furent enrôlés d'office, tandis que les fils des « grands » qui étaient désignés se sauvaient dans la brousse pour ne pas avoir à quitter le pays et peut-être mourir à l'étranger.

La période de l'entre-deux-guerres marque une nouvelle étape dans le processus de libération des esclaves. En effet, même si la forme contractuelle de louage de services ne s'était pas instaurée partout, elle avait commencé, dans certaines localités et dans certaines activités, à être appliquée. De plus en plus nombreux, les esclaves refusaient d'effectuer pour leurs anciens maîtres des corvées de construction et de réparation des cases et des clôtures. D'autres continuaient à s'en acquitter, mais c'était de leur plein gré. Il n'était plus au pouvoir des maîtres de prendre des sanctions contre eux s'ils s'y refusaient. D'autres exigeaient d'être rétribués, conformément aux tarifs en usage dans le milieu rural.

Cependant, tous les esclaves n'avaient pas encore le choix. Dans leur majorité, ils restaient aux mains de leurs propriétaires.

Trois facteurs contribuaient à la reproduction des rapports sociaux esclavagistes.

1. *La tenure des terres*

Les anciens droits fonciers n'avaient pas encore été abolis. Les maîtres s'en servaient comme moyen de pression. Ils menaçaient de retirer leurs lopins à tous les esclaves qui se montraient récalcitrants ou qui refusaient de se soumettre à leurs conditions.

Aux descendants des Jalonke autochtones qui revendiquaient la propriété de certaines terres, on répondait : « Le champ est à toi, dis-tu, mais ta personne est à nous. C'est mon père qui a permis au tien d'habiter et de cultiver. Je ne fais que reprendre ce qu'il t'a prêté[45]. »

Pour pouvoir continuer à cultiver sur les mêmes champs, il était obligé de consacrer à son maître une partie de son temps de travail (les cinq jours du droit islamique).

2. *Le maintien du système politique traditionnel*

Les chefs exigeaient toujours des esclaves et des Peul-de-brousse qu'ils effectuent pour eux certaines corvées. Ceux qui s'y refusaient se voyaient dans l'obligation de s'exiler sinon des mésaventures ne manquaient pas de leur arriver, soit comme contribuables soit comme justiciables.

3. *La persistance de la crise sociale*

Le caoutchouc avait perdu toute valeur commerciale et aucun produit nouveau n'avait pu s'y substituer : ni le miel, ni la cire, ni l'essence d'orange, qui se vendaient à des prix dérisoires dans les boutiques des Libano-Syriens.

Les plus pauvres des esclaves continuaient donc à placer leurs enfants comme « garçons de courses » (*kurkaadu*) dans les familles de leurs maîtres ou, ce qui était nouveau, chez les hommes qui pouvaient, en échange, assurer le paiement de leurs impôts.

La Seconde Guerre mondiale fut un long cauchemar. L'effort de guerre signifiait accroissement des charges (impôts, corvées, portages) et intensification du recrutement militaire. La production du caoutchouc, dont la chute des prix avait causé une désaffection totale, fut reprise et rendue obligatoire. Pour nourrir les citadins et ravitailler certains pays déficitaires comme le Sénégal, où l'effort principal portait sur l'arachide, chaque chef de carré se vit imposer la fourniture d'une quantité fixe de riz, de fonio, de lait et de beurre.

---

45. Vieillard, 1940, p. 155.

La fin des hostilités fut accueillie avec une explosion de joie par toutes les couches de la société. Pour les esclaves, en particulier, c'était la fin d'un calvaire. Des conditions toutes nouvelles se présentèrent à eux. Les corvées et toutes les formes de travaux forcés furent abolis, de même que les fournitures de caoutchouc, de bœufs et de céréales.

Le processus d'émancipation des esclaves connut alors une accélération sans précédent. Les mesures prises dans ce sens au début de la colonisation commencèrent à porter leurs fruits. Même celles qui passaient autrefois pour des brimades se transformèrent en avantages appréciables. Par exemple, les trois quarts des anciens combattants résidaient dans les *runde*. Leurs pensions (trimestrielles) leur permettaient de vivre comme des aristocrates et leurs galons imposaient le respect. Il n'était plus question pour eux de travailler sur les champs de leur anciens maîtres.

Un grand nombre d'esclaves qui n'avaient pas fait l'armée prirent le chemin de la ville pour chercher fortune dans le commerce ou l'artisanat. Ceux qui avaient été envoyés à l'école française à la place des fils des grandes familles étaient devenus des fonctionnaires, et certains d'entre eux, affectés dans leurs régions d'origine, commandaient à leurs anciens maîtres qui ne pouvaient qu'obéir.

De retour en mission au Fuuta, le sociologue guinéen Ousmane Poreko Diallo décrit ainsi la situation des esclaves à la veille de l'indépendance (1957) : « Les captifs construisent " des maisons en dur " jusque dans les *runde* et y rentrent le soir nécessairement à l'aide d'un véhicule. Parmi eux se trouvent des fonctionnaires et des employés aussi bien dans le secteur public que privé. Ils fréquentent l'école avec bonheur. Ils ont accès à toutes les catégories professionnelles, sans autre référence que leur compétence[46]. »

Pendant que les conditions de vie des esclaves s'amélioraient, celles, à l'inverse, des chefs et aristocrates se détérioraient. Ne pouvant plus jouir des privilèges d'antan, ceux-ci se séparèrent progressivement des griots et des courtisans obséquieux et gloutons[47] et réduisirent leur train de vie.

Leurs femmes ne pouvant, elles non plus, se décharger des tâches domestiques sur des servantes, durent se résoudre à travailler de leurs mains. Les fils des chefs et des aristocrates déchus

46. O. P. Diallo, 1961, p. 87.
47. *Ibid.*, p. 85.

n'eurent plus d'autre solution que de se rendre dans les villes pour se reconvertir dans les métiers modernes de chauffeurs, tailleurs, commerçants et transporteurs.

Quant aux Peul-de-brousse, ils connurent à leur tour une émancipation effective. Depuis longtemps déjà ils n'étaient plus astreints à effectuer des travaux pour leurs anciens protecteurs. Rien ne les distinguait plus des membres de l'ancienne aristocratie ou des maisons royales (*cuuDi laamu*). Ainsi que l'a si bien remarqué O. Poreko Diallo, « la trame des rôles sociaux manifestait des tendances égalisantes des niveaux de vie ».

L'épreuve des deux guerres mondiales pendant lesquelles les chefs furent utilisés comme de simples agents d'exécution du pouvoir colonial avait complètement ruiné leur autorité et leur prestige. Politiquement, ils étaient de plus en plus combattus. Dans la compétition qui opposait les trois partis politiques du pays, le P.D.G.-R.D.A., le B.A.G. et le M.S.A.[48], les esclaves, les Peul-de-brousse, les femmes et les jeunes se retrouvèrent dans les rangs du P.D.G. dont le programme, à partir des années cinquante était axé sur la lutte contre les exactions de la chefferie dans le milieu rural.

Les élections à l'Assemblée territoriale de la loi-cadre de 1956 sanctionnèrent la faillite des deux autres partis. Cinquante-sept élus sur soixante appartenaient à la liste présentée par le P.D.G.

La chefferie discréditée put être supprimée sans incident. La décision fut prise à la conférence des commandants de Cercle des 25-26-27 juillet 1957, et rendue effective la même année.

Les esclaves, par la faillite de l'aristocratie traditionnelle, devinrent propriétaires de fait des terres qu'ils cultivaient. Ils purent désormais, sans craindre aucune réclamation ou menace de reprise de leurs lopins de terre de la part des anciens maîtres (et sans travailler pour eux), jouir de la totalité du produit de leurs champs qui, s'ils n'étaient pas les plus vastes des villages, comptaient, néanmoins, parmi les plus productifs.

Cependant, ce n'est qu'après l'indépendance que des droits fonciers leur furent officiellement reconnus. Le décret du 20 octobre 1959 déclara l'ensemble du sol guinéen propriété de l'État. La loi du 20 février 1961 sur le domaine national rendit caducs les prétentions des propriétaires coutumiers sur les lots qu'ils n'occupaient pas effectivement. Toute terre non mise en

---

48. P.D.G. : Parti démocratique de Guinée, section guinéenne du R.D.A. ; B.A.G. : Bloc africain de Guinée ; M.S.A. : Mouvement socialiste africain de Guinée.

valeur pendant six mois au moins dans l'espace de trois années, soit par des cultures, soit par des constructions d'habitations, soit enfin par la plantation d'arbres fruitiers, redevenait propriété d'État et sa gérance était confiée aux instances du parti (comités, sections) et de l'Administration (arrondissements) correspondant à leur situation géographique[49].

Par cette loi, les anciens esclaves devinrent légalement propriétaires des terres qu'ils avaient toujours travaillées et eurent, de ce fait, la possibilité de les aliéner par la vente ou la donation.

En outre, les plus actifs d'entre eux — ceux qui disposaient de moyens de production modernes (charrues, tracteurs...) — purent désormais acheter de nouveaux lots (car la vente des terres était devenue d'usage courant), ou se faire concéder, en dehors du terroir du *runde*, des friches qu'ils s'engageaient à mettre en valeur et dont ils devenaient ainsi les nouveaux propriétaires.

Les anciens esclaves, que l'on n'ose plus appeler que par l'euphémisme de « Peul-du-28-septembre » connaissent maintenant une émancipation effective, économique, politique, culturelle. Toutes les servitudes auxquelles ils furent longtemps assujettis ont été progressivement abolies. Ils sont propriétaires des terres qu'ils cultivent et jouissent de la totalité du produit de leur travail ; ils s'expriment librement dans les réunions et assemblées du parti ; ils sont électeurs et éligibles à tous les postes de responsabilité, sans aucune restriction.

Dans certains cas, les *runde* sont plus prospères que les hameaux peul (*misiide*). Les anciens combattants, les commerçants et les artisans (forgerons, tisserands) rivalisent d'ardeur pour y construire des maisons en dur, pour y aménager des plantations de bananes, de café, ou des jardins potagers. A force de peiner et d'épargner, un grand nombre d'anciens esclaves ont pu amasser une fortune, se constituer des troupeaux de bœufs, de moutons et de chèvres, et parviennent, le plus souvent, à mener un train de vie égal ou supérieur à celui de leurs anciens propriétaires. On peut dire, sans exagération, que les éléments les plus dynamiques du milieu rural au Fuuta se recrutent, de nos jours, parmi eux.

Cependant, ce serait prématuré d'affirmer que l'esclavage n'a plus aucune signification au Fuuta, que ce type de rapport social appartient au passé, qu'il a été relégué « au musée de l'histoire ». Des résistances discrètes mais tenaces continuent d'imprégner les

49. Rivière, 1971, p. 26-30.

croyances, les attitudes et les comportements : un homme d'origine servile est assez facilement reconnaissable par son apparence physique qui diffère de celle du Peul, ou par son patronyme (Keyta, Sidibe, Kamara, Kante) lorsque sa famille n'a pas adopté celui de son maître.

Les *runde*, même s'ils ont été rebaptisés, subsistent, en tant que tels, sur leurs emplacements d'autrefois. Et aucun homme libre n'accepterait d'y habiter, au risque de soulever des doutes quant à ses origines. Encore aujourd'hui, seuls ceux des esclaves qui occupent des fonctions de haut rang dans l'Administration, l'armée ou le parti peuvent prétendre épouser une femme peul d'origine libre. Cependant, quel que soit l'éclat de leur nouveau statut, ils obtiennent difficilement le consentement requis de la jeune fille, encore moins celui des parents.

Enfin, la relation de l'ordre du sacré qui liait, sur le plan idéologique, l'esclave à son maître, n'est pas encore complètement rompue. Elle resurgit au cours des fêtes et cérémonies religieuses, sur lesquelles le parti a peu d'emprise. Ainsi, lorsqu'un esclave meurt, c'est à son maître qu'il revient de descendre son corps dans la fosse, de le coucher, face au Levant et de réciter les formules rituelles. Lors de la prière du vendredi à la mosquée du village, les premiers rangs sont réservés aux membres des anciennes familles nobles ; les esclaves et les hommes de castes continuent à être relégués à l'arrière.

Cependant, il est possible d'augurer que, dans un avenir proche, le fait d'avoir eu un ascendant esclave n'aura plus aucune signification au Fuuta-Jalon.

Paris, novembre 1972

Archives d'Outre-Mer : Dossier Guinée, XIV, 3.

Pièces consultées :

1. Lettre de Noirot du 25 juillet 1904 sur l'extinction de l'esclavage au Fouta-Djallon.

2. Lettre du 13 mars 1897 du gouverneur de la Guinée française au ministre des Colonies, sur la traite des esclaves entre la Sierra Leone et le Fouta-Djallon.

3. Lettre du 15 janvier 1906 du gouverneur des colonies à M. l'administrateur commandant la région du Fouta-Djallon.

4. Lettre du 14 juin 1904 de l'administrateur Hubert au gouverneur de la Guinée française sur l'état de la captivité dans la région du Fouta-Djallon.

5. Réponses des administrateurs au questionnaire sur l'esclavage en Guinée.

BALDÉ Chaïkou, 1935, « Les Forgerons au Fouta-Djallon », *L'Éducation africaine*, Dakar, avril-septembre.

BALDÉ Chaïkou, 1973, « L'Éducation de la jeune fille dans l'ancienne famille foula », *Revue Outre-Mer*, Paris, 4.

BALDÉ Chaïkou, 1939, « Les Associations d'âge chez les FoulBe », *Bulletin de l'I.F.A.N.*, Dakar, 1.

BALDÉ Hacimiou, 1956, *Le Foutah et l'esclavage*, mémoire de l'École nationale de la France d'Outre-Mer, Paris.

BALDÉ Mamadou Saliou, 1966, *L'Organisation politique traditionnelle du Fouta-Djallon*, mémoire de D.E.S. du Centre d'études africaines (Sorbonne), Paris.

BARRY Boubakar, 1971, « La Guerre des marabouts dans la région du fleuve Sénégal de 1673 à 1677 », *Bulletin de l'I.F.A.N.*, Dakar, série B, 3.

BAYOL Dr Jean, 1888, *Voyage en Sénégambie* (1880-1885), Paris.

DEMOUGEOT A., 1944, *L'Organisation politique et administrative du Labe avant et après la colonisation*, Paris.

DESCHAMPS Hubert, 1970, *Histoire générale de l'Afrique noire et de Madagascar*, Paris, P.U.F., 2 vol.

DIALLO Ousmane Poreko, 1961, « L'Évolution sociale chez les FoulBe du Fouta-Djallon », *Recherches africaines*, nouvelle série, 4.

DIALLO Thierno, 1960, *Les Institutions politiques du Fouta-Djallon au XIX^e siècle*, Thèse lettres, Paris.

ES-SA'DI, 1964, *Tarikh-es-Soudan*, O. Houdas (trad.), A. Maisonneuve (éd.), Paris.

HECQUART Hyacinthe, 1853, *Voyage sur la Côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale*, Paris.

NIANE Djibril Tamsir, 1969, « Kolly Tengella et le Tekrour », *Recherches africaines*, nouvelle série, 1.

LEVTZION Nehemia, 1971, « Notes sur les origines de l'islam militant au Fouta-Djallon », *Notes africaines*, Dakar, 132.

PATENOSTRE Dr, 1930, « La Captivité chez les peul du Fouta-Djallon », *Revue Outre-Mer*, Paris, 3.

RIVIÈRE Claude, 1971, *Dynamique des systèmes fonciers et développement des inégalités sociales*, communication au séminaire de Leyden.

RODNEY Walter, 1970, *A history of the Upper Guinea-Coast*, Oxford, Clarendon-Press.

Sow Alfâ Ibrahima, 1966, *Chroniques et récits du Fouta-Djallon*, Paris.
Suret-Canale Jean, 1968, *La République de Guinée*, Thèse lettres, Paris.
Suret-Canale Jean, 1969, « Les Origines ethniques des anciens captifs au Fouta-Djallon », *Notes africaines*, juillet, 123.
Vieillard Gilbert, 1939, *Notes sur les coutumes des peul du Fouta-Djallon*, Publication du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F. Paris, Larose.
Vieillard Gilbert, 1940, « Notes sur les peuls du Fouta-Djallon », *Bulletin de l'I.F.A.N.*, Dakar, 2.

Claude Meillassoux

État et conditions des esclaves à Gumbu (Mali) au XIX[e] siècle[1]

Gumbu du Sahel (Mali) est un gros village (environ 5 000 habitants) d'agriculteurs sédentaires, situé à la limite nord de la zone de culture sèche du mil, au contact des Maures pasteurs nomades du Sahara. Il occupe le centre d'une cuvette sablonneuse relativement fertile qui permet, sur des terres fumées par les troupeaux des éleveurs, une production excédentaire de mil et de coton destinée traditionnellement à l'échange avec les nomades.

La population de Gumbu comprend des familles d'origine différente, soninke-kusa, kagoro, maninka, parmi lesquelles les premières sont les plus influentes. La famille kusa Dukure exerce une prééminence politique, plus par un jeu d'alliances avec les autres familles du village que par l'exercice d'un pouvoir autoritaire ou par le truchement d'une administration. Les fonctions politiques des Dukure se limitent traditionnellement à la conduite des entreprises guerrières et aux tâches de représentations vis-à-vis de l'extérieur.

---

1. La présente étude a été entreprise sous l'égide du C.N.R.S. et de l'*Institut des sciences humaines du Mali*, dans le cadre d'une recherche plus générale sur les « clans, castes et classes » en Afrique sahélo-soudanienne. Les matériaux utilisés ci-dessous ont été recueillis à Gumbu du Sahel (Mali) en 1965, 1966, 1967 et 1969. Les informations concernant la condition des esclaves proviennent de familles *woroso* (en particulier celles de Bassi Couloubaly et d'Amadou Tamoura qui ont connu l'un et l'autre la condition servile et que nous tenons tout particulièrement à remercier ici) ainsi que de descendants de maîtres (surtout des Dukure de Tumakunda) qui nous ont renseigné avec la plus grande franchise et qui ont encouragé chacun à s'exprimer sans contrainte.

Gumbu exerce une ascendance sur une vingtaine de villages voisins, rassemblés sous le nom de Wagadu, par le fait d'une supériorité militaire, qui ne cessa jamais d'être contestée et qui ne se traduit d'ailleurs par l'exercice d'aucune prérogative souveraine.

A l'image des populations voisines, les gumbuke se divisent statutairement en trois catégories sociales principales. Les *hooro* occupent la position dominante : ils sont francs de toute servitude et de toute soumission de par leur naissance. Eux-mêmes se divisent en trois groupes non institutionnels : les familles aristocratiques (*fankalemme*), toutes d'un même clan Dukure, qui se réservent l'accès au pouvoir, les familles maraboutiques, sans prétention politique avouée mais influentes et souvent associées au commerce, et les *miskin* (de l'arabe : petit), ou gens du commun, sans accès au pouvoir dynastique.

La seconde catégorie est représentée par des *ñaxamala* ou gens de caste, familles clientes des précédentes auxquelles elles sont matrimonialement interdites et pour lesquelles elles remplissent héréditairement certaines fonctions ou certaines activités spécialisées. Les principales castes de Gumbu sont les forgerons (*tage*), les griots, représentés par plusieurs groupes (*gesere, jaare, kusantage*) et les cordonniers (*garanke*).

Enfin, les *komo*, ou esclaves, autrefois frappés d'incapacité sociale et voués au service de leurs maîtres, représentaient le groupe statutaire le plus bas, encore que divisé lui-même en fractions hiérarchisées[2].

Les *hooro* et les *ñaxamala* sont organisés en clans patrilinéaires et patronymiques selon des structures de parenté aujourd'hui influencées par l'islam. La cellule sociale de base est le *kimu* qui groupe, sous l'autorité du doyen de la famille étendue, ses cadets, ses protégés et ses serviteurs, tous commensaux, travaillant une terre commune et en partageant le produit. Le *kimu* appartient à un ensemble familial parfois regroupant plusieurs d'entre eux, le *kaa* (c'est-à-dire la « maison ») auquel chacun rattache son appartenance locale. Les membres du *kaa* descendent d'un ancêtre mémorable avec lequel on établit aisément sa filiation. Les *kaa*, qui sont souvent le produit de segmentation avec d'autres *kaa*, préservent localement des liens souvent étroits, généralement matrimoniaux, et portent le même patro-

2. En 1965, les *hooro* représentaient 60,7 % de la population ; les *ñaxamala*, 15 % et les descendants d'esclaves 24 %.

nyme ou *jamu*. Ils forment ensemble ce que nous appellerons des clans (ou des fractions de clans lorsque ceux-ci sont dispersés). Divers types d'alliances lient ces clans ou fractions de clans, entre eux, la plus importante pour notre propos étant le *joŋu* dont l'une des stipulations interdit aux parties de se réduire mutuellement en esclavage et fait devoir de racheter leurs alliés capturés.

Dans une société statutaire de ce type, les individus sont socialement définis par leur naissance qui les rattache à une parentèle et, par celle-ci, à une catégorie sociale jouissant de prérogatives institutionnellement définies.

La mobilité sociale à l'intérieur de la société est faible sinon négligeable. Elle ne joue que par la mise en œuvre d'institutions telles que l'adoption ou la déchéance.

Dans sa propre société, le *hoore* ne peut devenir *ñaxamala* que par la pratique durable d'une activité de caste, par son adoption à terme dans une famille castée et son mariage avec une femme de caste. De tels cas sont rares. Il n'est pas non plus concevable qu'un *hoore* puisse être réduit en esclavage dans son propre milieu ni dans aucun lieu où il dispose de parents, d'affins ou de *joŋulemme*. Il ne peut être réduit en esclavage et vendu loin de son pays d'origine qu'après avoir été capturé.

Les *ñaxamala* ne peuvent changer de statut en aucune manière : le *hooroxu* leur est interdit par le fait qu'ils n'ont pas accès aux femmes *hoore* — le statut social se transmettant par les femmes. Ils ne peuvent non plus être réduits en servitude, car les gens de caste disposent du privilège, en cas de capture et s'ils se font reconnaître comme *ñaxamala*, de conserver leur statut en se plaçant dans la mouvance du groupe vainqueur. Quant aux esclaves, nous verrons que si leur condition est susceptible de transformation, leur état est irréversible et héréditaire.

I. Le « komaxu » : l'état d'esclave

La légende de la dispersion des Kusa[3] qui relate quelques événements antérieurs à l'établissement de Gumbu (que je situe entre le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle) fournit des informations éparses et fragmentaires sur l'esclavage ancien que ne démentent pas les témoignages que j'ai recueillis sur son fonctionnement au

3. MEILLASSOUX, DOUCOURÉ, SIMAGHA, 1967 ; les références qui suivent renvoient aux paragraphes du texte de la légende.

XIXe siècle. Plusieurs catégories d'esclaves y apparaissent : esclaves-biens, assimilés à un cheptel, circulant comme objets de prestige et comme éléments de la richesse patrimoniale[4] ; esclaves-domestiques, serviteurs ou servantes d'un maître[5], attachés aux tâches ménagères qu'ils remplissent parfois par des moyens formidables[6] ; esclaves de confiance (à qui l'on confie l'éduction d'un jeune *hoore* traqué par le tyran[7], donnant naissance à une lignée d'esclaves fidèle à la dynastie des maîtres)[8]. L'état de l'esclave est précisé : l'homme « n'est qu'un étalon[9] », il n'a pas la paternité de sa progéniture, l'esclave appartient au maître de la mère[10]. Un cas d'affranchissement est mentionné, celui de Dama Jawara, chasseur et magicien qui se libéra de sa condition — sa mère était esclave de cordonnier et son père de griot[11] — par sa bravoure au combat[12]. L'esclave libéré emprunte le patronyme de son maître ou transforme le nom de sa mère en *jamu*[13] (patronyme). Les *hooro* se protègent entre eux du *komaxu* par le *joŋu*[14] tandis que leur solidarité en tant que maîtres se noue par le pacte du *boli ka jo*[15] (voir ci-dessous). Enfin, sans que des détails soient fournis sur les rapports de production, il est établi que travailler sans contrepartie sur les terres d'autrui caractérise l'esclavage[16].

Les relations que les *Kusa* entretinrent ensuite lors de leur installation à Gumbu, avec les Maures, provoquèrent des rapports de troc qui encouragèrent la production locale de mil et de coton tissé, et l'emploi d'une main-d'œuvre servile. La production esclavagiste marchande se développa bien plus considérablement à partir de 1850 avec les guerres d'El Haj Umar, de Samory, puis la conquête coloniale qui fournirent des esclaves en abondance en même temps qu'elles ouvraient de nouveaux débouchés aux produits de Gumbu. La nature de l'esclavagisme fut affectée par ces circonstances historiques au moins sur deux

4. § 230-234.
5. § 222.
6. § 821.
7. § 448, 469, 471.
8. § 612-613.
9. § 566.
10. § 566.
11. § 559.
12. § 567.
13. § 968.
14. § 554-555.
15. § 541-546.
16. § 1165-1166.

points : les effectifs serviles augmentèrent ; leur reproduction en vint à dépendre autant des conditions du marché que des moyens de la reproduction domestique. Cette transformation, seulement ébauchée cependant, fut incapable de s'achever sur cette courte période de cinquante ans qui se termina par l'émancipation obligatoire décrétée par l'administration française en 1908.

L'esclavage, tel qu'il nous a été rapporté par ses témoins, est donc à la fois l'héritage d'une longue tradition et le produit de cette évolution.

●

L'effectif des esclaves de toutes conditions au moment de la conquête française est l'objet d'estimations assez concordantes. Selon le *Rapport sur l'esclavage dans le cercle de Sénégambie-Niger*[17], la population asservie du cercle de Goumbou dans son ensemble représentait 50 % de la population totale, tant pour les Sarakolé (soninke) que pour les Peuls (Sumburu). D'après nos informations, treize familles parmi les plus riches de Gumbu à cette époque possédaient ensemble environ 1 700 esclaves, de telle sorte que l'on peut penser que leur effectif devait largement dépasser 2 000, sur une population totale d'environ 5 200 habitants d'après les recensements contemporains[18]. Si l'on considère qu'aujourd'hui les descendants des esclaves qui demeurèrent à Gumbu après le décret d'émancipation représentent encore 22 % de la population, alors que la quasi-totalité des esclaves de traite quittèrent le pays, on peut penser que ce chiffre n'est pas excessif.

La répartition de ces esclaves était très inégale. On cite Sina Dukure qui vit partir 350 des siens lors de l'émancipation obligatoire. D'autres propriétaires parmi les principales familles Dukure, Sumare ou maraboutiques, possédaient entre 100 et 200 esclaves. Les autres familles, *hoore* ou *ñaxamala*, en possédaient probablement toutes ; un grand nombre d'entre elles entre 10 ou 12, et un plus grand nombre, y compris les *kome xooro*, entre 1 à 5[19].

---

17. Archives nationales du Sénégal, K 19.

18. *Notice géographique et historique du cercle de Goumbou*, 1902, Archives nationales du Mali (Bamako).

19. On attribue communément à leurs anciens maîtres les descendants d'esclaves résidant encore à Gumbu. Cette actuelle répartition dont nous donnons le détail plus bas (voir tableau) ne reflète pas exactement celle d'autrefois

Les esclaves étaient logés à proximité des cours de chaque maître (il n'y avait pas à Gumbu de quartier d'esclaves) et, tardivement pour ceux dont les maîtres en acquirent le plus grand nombre, dans des hameaux de cultures devenus permanents.

A part les esclaves de vieille souche dont l'origine est oubliée, la quasi-totalité des esclaves de Gumbu étaient acquis et non capturés par les Gumbuke. Ils provenaient du sac des villages, attaqués, surtout à partir de 1850, par les conquérants musulmans puis par les armées françaises[20]. Un grand nombre d'entre eux étaient bamana ou masinanke comme en témoignent encore leurs patronymes. Ils étaient revendus par les soldats aux marchands qui suivaient les colonnes militaires, et emmenés sur des marchés éloignés de leur lieu de capture, où ils acquéraient une plus grande valeur, en raison du double fait de la distance, qui rendait leur évasion difficile, et de leur isolement social, qui rendait leur rédemption improbable[21].

Les esclaves ainsi vendus étaient le plus généralement des femmes et des enfants *hoore* ou des esclaves recapturés. Les hommes *hoore*, adultes ou vieillards, étaient très rarement faits prisonniers, car, dit-on, ils n'auraient pas supporté l'asservissement, soit qu'ils eussent cherché à s'échapper, soit qu'ils se fussent refusé à obéir, soit encore qu'ils se fussent suicidés. La composition par âge et par sexe de la population esclave vers 1904 (trois femmes et un enfant pour chaque homme adulte) en témoigne[22].

Au sens général, *kome* désigne tout individu assujetti, quel que soit son statut social, dépendant ou inférieur, homme libre ou esclave. Au sens restreint, *kome* s'applique à des individus dépourvus, à divers degrés, des attributs de la personne sociale et qui constituent cette catégorie sociale inférioriséе, composée à l'origine d'individus acquis par achat, troc ou échange, et de

---

car ces *woroso* sont parmi ceux qui conservent quelques liens d'obligés avec les familles *hooro* les moins pauvres.

20. Auxquelles se joignirent quelques irréguliers de Gumbu à titre personnel.

21. La composition des populations sahélo-soudaniennes, le brassage et la dispersion des clans, l'étendue des alliances permettaient en effet à un *hoore* d'être protégé sur une aire très étendue. Il devait de ce fait nécessairement passer entre les mains des commerçants pour être réduit en esclavage, circonstance qui, le réduisant à l'état de marchandise, affectait sa condition sociale de façon irréversible.

Voir MEILLASSOUX, 1971 (a).

22. Les conditions de la reproduction domestique présidaient aussi à cette répartition des sexes.

leurs descendants. Ces *komo* sont subordonnés à d'autres familles auxquelles ils sont redevables de leur travail.

Les principales catégories de *komo* sont les *kome xobonto*, esclaves achetés ou de traite ; les *saarado* (*saara* : naître ; *do* : par) esclaves nés de *kome xobonto* ; les *woroso* (du bamana, *woloso*, *wolo* : naître ; *so* : maison) qui désigne chez les Soninke des esclaves jouissant de certaines prérogatives (voir ci-dessous) ; les *kome xooro* (*xoore* : grand), esclaves émancipés ou de vieille souche.

Le *komaxu* est perçu par les Soninke comme un « état », c'est-à-dire comme une condition irréversible et héréditaire consubstantiellement associée à l'individu, bien qu'il procède en fait d'un triple avatar social : la capture par laquelle l'individu est désocialisé, la vente qui en fait une marchandise et le dépersonnalise, l'acquisition onéreuse qui l'assimile à un bien patrimonial.

L'esclave n'est marchandise que pour ceux qui en font le commerce, gens dont la condition sociale est toujours marginale : familles maraboutiques, gens de caste, esclaves émancipés, ou encore groupes ethniques sur lesquels pèse quelque discrédit (les *jawambe*) par exemple). Les *hooro* ne pratiquent pas le commerce en général — ce qui équivaudrait à déroger — et moins encore celui des esclaves qui est réputé mener droit aux enfers. Les *hooro* n'acquièrent les esclaves que pour les ajouter à leur patrimoine. Entre leurs mains, l'esclave est classé comme le bétail, parmi les « biens debout » (*nabure siginte*) ou cheptel vif, qui s'opposent aux biens couchés (*nabure saxunte*) ou cheptel mort, les uns et les autres constituant le patrimoine des familles[23]. De ce fait, une fois acquis par une famille *hoore*, l'esclave est introduit dans les circuits propres aux biens patrimoniaux : succession, prestation, dotation qui ne rendent son aliénation possible que dans le cas exceptionnel de la ruine. Contrairement à ce que l'on a souvent affirmé[24] — et que j'ai moi-même repris en compte — l'esclave, même né en captivité, reste cependant aliénable en droit. Cette vente d'un esclave par son maître est extrêmement rare. Elle n'est pas alors considérée comme une opération commerciale, mais comme une liquidation[25] ou, éventuellement, une sanction.

Étant un bien, l'esclave ne dispose pas des prérogatives de la personne sociale.

---

23. Cf. Monteil, 1966, p. 100.

24. Pollet, 1971, p. 250 ; Monteil, 1966, p. 114.

25. D'après Mazillier, 1894, le captif peut être vendu, mais seulement en dernière extrémité. La vente non motivée du captif est généralement considérée comme une mauvaise action.

Même si on lui donne une compagne, l'esclave mâle n'est pas en droit « marié ». Cette femme est propriété d'un maître (qui peut être différent de celui de son compagnon) auquel elle est redevable de son travail et auquel elle obéit. Le maître ou ses dépendants peuvent entretenir des rapports sexuels avec elle[26]. Le jeune *hoore*, que l'on confie à un *kome xoore* ou à un *woroso* pour apprendre à travailler, y fait en même temps son apprentissage sexuel avec les filles ou les épouses de son hôte qui, s'il venait par mégarde à le surprendre avec l'une de ces dernières, n'aurait le droit que de le frapper symboliquement du poing.

N'étant pas marié, l'esclave mâle n'acquiert aucun droit de paternité sur la progéniture de sa compagne : comme pour le bétail et les autres *nabure siginte*, le croît des femelles appartient aux propriétaires de ces dernières : « *komo-yugo ni kawadi si i* » : l'esclave-homme est un étalon[27].

Après avoir été gardés par leurs géniteurs jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge de douze ou treize ans, les enfants sont ensuite remis au maître qui les confie soit à son fils aîné, soit à un esclave chargé de leur formation. Ces enfants demeurent, en théorie, aliénables. N'ayant pas les moyens de se constituer une dépendance par le moyen de la paternité, l'esclave n'a aucun moyen d'accès à l'indépendance vis-à-vis de son maître, ni à l'autorité, à l'inverse du cadet qui conquiert son indépendance vis-à-vis de son aîné par la constitution d'une famille[28].

Dépourvu de famille, d'ancêtres, d'épouses et d'enfants, le *kome* n'est pas une personne sociale. Ajoutons que, pour cette raison sans doute, on ne reconnaît pas non plus à l'esclave de « sexe », ou d'« âge » (socialement parlant encore) en ce sens que l'esclave mâle peut être contraint de se livrer à des activités féminines, comme le portage de l'eau, et qu'il ne se voit pas reconnaître d'autorité avec les ans. Propriété lui-même, il ne

---

26. Conformément donc à un droit pré-islamique.

27. MEILLASSOUX et autres, 1967, § 566 ; voir aussi MONTEIL, 1966, p. 113 ; POLLET, WINTER, 1971, p. 243.

Certains voient là un système de filiation matrilinéaire qui, dans des sociétés patrilinéaires, serait propre aux esclaves. En réalité, il n'y a filiation d'aucune sorte, le matrilignage suppose en effet le déplacement de droits paternels sur le frère de la mère, ce qui n'est aucunement le cas pour les esclaves.

28. Voir RIESMAN, 1970, p. 138-139 ; OLIVIER DE SARDAN, 1969, p. 32 et s.

C'est aussi parce qu'il n'a pas de progéniture (socialement) que l'esclave n'est pas vulnérable aux menaces qui pèsent sur la descendance et qui sont associées à la manipulation de certains sortilèges ou de certains philtres (comme par exemple celui qui protégeait des blessures par le fer).

possède rien qui ne soit aussi la propriété de son maître. A sa mort, ses biens reviennent en principe à celui-ci[29]. Ce n'est qu'en vertu de la mansuétude du maître que les rejetons de l'esclave pouvaient jouir de ces biens à la mort de ce dernier.

Juridiquement, l'esclave ne peut témoigner. N'étant pas membre de la collectivité, n'étant pas citoyen, il ne relève que de la justice de son maître. Ne possédant ni parenté ni bien, il ne peut entrer dans le *diya*[30] — sauf exception pour les *kome xooro*. En cas de crime, il est donc sanctionné, non par des amendes, mais par des châtiments corporels[31].

L'esclave maltraité avait un recours : celui d'aller se réfugier chez un autre *hoore* et de lui demander sa protection (*karefa*). Celui-ci intervenait alors auprès du maître pour obtenir un adoucissement de sa condition[32].

En raison de son infériorité, l'esclave ne peut prétendre pouvoir se conformer au code du *hoore*, et moins encore au code de ceux qui se disent *wage*, nobles au sens moral. Contrairement au *wage*, l'esclave en effet n'a pas de vergogne. Il est représenté comme voleur, menteur, sans loyauté et sans pudeur. Il n'est pas généreux, mais quémande et flatte sans cesse. Il n'a pas de dignité : il bouffonne, il grimace, il emploie un langage obscène, il exécute des danses paillardes. A cette altérité sociale de l'esclave qui dérive de son état, s'ajoute le fait qu'il est toujours à Gumbu, pour les raisons mentionnées plus haut, d'une ethnie étrangère, dont certaines de ce fait sont considérées comme inférieures, parfois « esclaves » par destination. Ainsi en est-il des Bambara

---

29. Cette situation est aussi interprétée par les esclaves comme la confusion des biens du maître et de l'esclave, ce qui les entraîne à considérer que le fait de prendre le bien de leur maître n'est pas un vol de leur part.

30. *diya* (hasaniya) : entente par laquelle les parties s'accordent pour partager les amendes dues en cas de crimes commis par leurs ressortissants.

31. S'il vole hors de la maison de son maître, il peut être fouetté, mis aux fers ou avoir l'oreille coupée en tout ou partie ; s'il bat ou blesse un *kama* (maître), il est ligoté, étendu sur le sol et battu éventuellement jusqu'à perte de connaissance ; s'il viole une femme *hoore* ou s'il tue un *kama*, il peut être mis à mort.

32. Monteil, 1966, p. 82-172, mentionne une coutume par laquelle les esclaves qui voulaient changer de maître allaient infliger une blessure (généralement l'incision de l'oreille) au cheval ou à l'enfant de celui auquel il voulait appartenir. Le maître, comprenant ce geste, donnait l'esclave coupable en réparation à la victime. Cette coutume, apparemment très répandue, semble cependant moins fréquente dans le Wagadu. Elle n'entraînait pas cependant nécessairement le transfert de l'esclave : au Gajaga (Sénégal) on m'a relaté le cas d'un maître qui donna un autre esclave en dédommagement et punit cruellement celui qui s'était livré à ces voies de fait.

dont le nom est devenu synonyme d'esclave pour les Soninke. A Gumbu, on chante aux enfants que « tant qu'ils respireront, il y aura un esclave en réserve pour eux chez les Bamana[33] ».

L'esclave n'inspire pas le respect ; rien ne peut l'humilier, rien, paradoxalement, que le manquement à son état d'esclave[34].

La guerre est une rare occasion où il soit fait appel, au-delà des sanctions, à la vergogne des esclaves. Les esclaves étaient contraints de combattre aux côtés de leurs maîtres. Ils formaient la piétaille. Lors des sièges, c'étaient eux qui maniaient les piochons (*sankale*) à démolir les murs d'enceinte. Ceux qui étaient armés par leur maître recevaient un fusil à un coup. Leur premier devoir était de ramener le corps du maître tué au combat, quels qu'en fussent les risques. Faute d'y parvenir, ils étaient insultés, on leur faisait honte et, de surcroît, on les attachait pour les battre.

L'état de la femme esclave était identique à celui de l'homme, bien qu'il lui fût plus souvent possible de s'affranchir, comme nous le verrons plus bas.

Quant aux enfants nés d'esclaves — et parfois les très jeunes enfants acquis — ils étaient circoncis vers douze ou treize ans aux frais du maître, avec leurs compagnons d'âge de toutes conditions. Ils étaient alors considérés comme *woroso*, parfois étroitement associés à la famille.

●

L'état d'esclave (qui affecte en principe tous les *komo*, quelle que soit leur origine ou leur degré d'émancipation), le *komaxu* ainsi perçu à travers la représentation que s'en donne la société elle-même, se décrit surtout en termes privatifs, sinon négatifs, et la situation juridique qui en découle apparaît d'abord comme un déni de droits.

Dans l'idéologie prévalente, le *komaxu* entraîne une infériorité de nature. Il est courant de dire qu'« un esclave n'est pas une personne » ; que l'« esclave c'est comme le bétail » ; l'« esclave, c'est 9, ce n'est pas 10 », entendant par là qu'il ne saurait pré-

33. Cette situation d'exodoulie prépare par opposition la notion de « citoyenneté » ; cf. BENVÉNISTE, 1969, I, p. 359.

34. Toute prétention à la condition d'homme libre était autrefois réprimée au Jafunu (POLLET, WINTER, 1971, p. 249), telle par exemple celle de porter des vêtements de coton, que l'on punissait d'une bastonnade (comme pour les Sudra dans l'Inde des Veda).

tendre devenir une personne au sens accompli du terme[35]. Le *komaxu* est donc une situation hors statut, un état consécutif à une déchéance sociale ou, comme le statut, associé à la naissance ; état en principe irréversible et intangible.

Hors le cas de fuite qui permettait à un captif né libre de récupérer son *statut* d'homme franc, l'esclave ne pouvait voir se transformer que sa *condition* liée à sa situation d'exploité.

La fuite

Dans les faits, la possibilité d'échapper à son état n'était possible que pour le captif né *hoore*, s'il parvenait à s'enfuir et à renouer avec son milieu d'origine des rapports sociaux qui en faisaient une personne et le réintégraient dans ses prérogatives[36].

Les cas de fuite de *kome xobonto* n'étaient pas rares. Pour prévenir celle-ci, les maîtres disposaient de plusieurs moyens. En premier lieu jouait la solidarité de classe des *hooro* qui surveillaient mutuellement leurs esclaves et participaient en commun à leur recherche. En second lieu, des pactes, dits *boli ka jo* (du bamana : *boli* : courir ; *ka jo* : pour s'arrêter), étaient conclus avec des formations politiques voisines et alliées, aux termes desquels les esclaves échappés, s'ils gagnaient ces territoires, ne seraient pas « mangés » (entendez : exploités) par ceux chez qui ils se réfugieraient, mais rendus à leurs maîtres (pacte qui portait généralement aussi sur les épouses fugitives[37]).

La magie et la terreur superstitieuse étaient employées comme moyens de dissuasion. On menaçait de sortilèges les fuyards. On engageait les nouveaux captifs à prêter serment devant le forgeron selon une cérémonie conventionnelle et terrible : une noix de cola rouge était partagée en deux ; l'esclave en mâchait une moitié tandis que le sang d'un poulet sacrifié était répandu

---

35. Dans un récit épique recueilli auprès de Djiri Silla, *gesere* de Yerere, alors que le héros *hoore* tue 100 ennemis à chacun de ses gestes, son esclave n'en tue que 99 car « il ne faut pas que l'esclave et le maître soient également glorifiés ». On trouvera un rappel identique de l'infériorité de l'esclave dans le texte recueilli au Niger : cf. C. SEYDOU, 1973.

36. Les descendants d'esclaves interrogés prétendent que même un *saarido* (né en captivité) pouvait recouvrer la condition d'homme libre s'il parvenait à se faire reconnaître par la famille de ses parents. Ce dernier cas toutefois est théorique, car on connaît peu d'exemples de fuite de *saarido* ou de *woroso*.

37. Voir les termes d'un tel pacte dans MEILLASSOUX, DOUCOURÉ, SIMAGHA, 1967, p. 70 et s.

sur l'enclume. L'esclave recrachait la cola mâchée de sa bouche et la posait sur l'enclume et le sang. « Si tu te déplaces d'un empan, déclarait alors le forgeron, si tu sors de ce lieu, tu mourras. Acceptes-tu ? » L'esclave répondait affirmativement. Le forgeron écrasait le mélange de cola et de sang sous le marteau, puis glissait la seconde moitié de la noix dans sa poche en menaçant le captif de le retrouver partout grâce à elle.

L'esclave qui refusait de prêter ce serment était suspect et moins bien traité que les autres.

Enfin la fuite était sévèrement réprimée. Le fugitif, surtout s'il s'agissait d'un esclave insermenté, pouvait être tué à vue. S'il était rattrapé vivant, il était mis au carcan, pendant plusieurs mois parfois, ou flagellé jusqu'à ce qu'il accepte sa condition en prononçant une formule convenue.

Rappelons cependant que l'on achetait rarement des esclaves mâles adultes d'origine *hoore*, et que la grande majorité d'entre eux avaient été élevés depuis l'enfance chez leurs maîtres. A cet égard, bien qu'esclaves achetés, ils s'assimilaient aux *saarido* et étaient traités comme tels. Avant qu'ils aient atteint l'âge adulte, ils étaient conditionnés, comme les esclaves nés en captivité, à accepter leur état comme inéluctable. Ils n'avaient d'autre perspective que celle d'améliorer leur condition.

Pour saisir positivement l'insertion de l'esclave dans le système social et ses capacités de transformation, il faut donc recourir à d'autres notions que celles que nous a livrées le seul examen descriptif, rigide et contradictoire, de son état.

II. L'esclavage comme rapport de production

A. LA CONDITION D'EXPLOITÉ

N'ayant pas capacité de nouer des rapports de parenté conformément à ceux qui prévalent entre personnes douées des attributs sociaux, l'esclave n'a d'autres relations que celles qu'il noue avec son maître, auquel il est aliéné en tant que moyen de production. Ses rapports sociaux sont donc d'abord et pour l'essentiel des rapports de production, et sa condition sociale, qui se définit dans le travail, ne change, à l'intérieur de son état,

qu'avec le contenu de ces rapports de production. C'est ce que nous allons examiner maintenant[38].

L'homme-esclave est acquis comme moyen de production. Il est redevable de son travail à son maître qui, en contrepartie, subvient à tous ses besoins. Tel est le principe.

Les tâches traditionnelles de l'esclave-mâle sont la culture en hivernage, le portage, la corvée de bois, et, en saison sèche, la construction, l'entretien des habitations, le tissage, qui n'est pratiqué que par des esclaves, et la fabrication de corde à leur profit. Les femmes participent également à la culture (tâche dont sont dispensées les femmes *hoore*), exécutent pour leurs maîtresses les travaux domestiques, en particulier le pilage et la corvée d'eau, préparent les repas, parfois à tour de rôle lorsqu'elles sont nombreuses dans le même *kimu*, s'occupent des cultures potagères, filent une quantité donnée de coton par semaine, cultivent et préparent l'indigo. Elles teignent à l'indigo à leur profit. Les enfants de moins de douze ans qui vivent avec leurs parents-esclaves sont généralement occupés comme palefreniers et gardiens des chevaux des maîtres.

C'est essentiellement en relation avec le travail agricole, principale activité des Gumbuke, que se fait l'intégration de l'homme-esclave dans le processus productif et dans l'organisation sociale. Il est donc nécessaire ici de décrire brièvement l'organisation du travail agricole dans le *kimu*[39].

Le doyen est responsable de l'exploitation d'un champ patrimonial, le *te xoore*[40] (*te* : champ ; *xoore* : grand) sur lequel travaillent tous ses dépendants mâles, de 6 heures du matin à 14 heures, tous les jours sauf le vendredi. Le produit de ce champ est destiné à l'alimentation de tous les membres du *kimu* ; le doyen ne peut disposer du surplus éventuel qu'au bénéfice de la communauté. De 14 à 16 heures, le groupe de travail (à l'exception du doyen) se déplace sur le champ privé (*saluma*) du successeur en titre du doyen[41]. Celui-ci dispose du

---

38. Le cas des esclaves de confiance, ou favoris (*mbenja*) sur lesquels on s'attarde volontiers pour illustrer la douceur de l'esclavage africain, ne touche qu'une très petite proportion des esclaves, probablement inférieure à 5 %. Nous traitons ici d'abord de la condition du plus grand nombre, du *komaxu* dans sa généralité.

39. Cette organisation a été décrite en détail par POLLET, WINTER, 1968, pour les Soninke du Diafunu, et plus brièvement par MONTEIL, 1966, p. 115, pour le Gajaga. Elle repose sur les mêmes principes qu'au Wagadu.

40. Parfois dit *foroba* (en bamana, *foro* : champ ; *ba* : grand).

41. La même démarche se reproduira parfois après 16 heures, pour une heure, au profit du puîné du successeur.

produit de ce champ, étant entendu qu'il doit, en cas de besoin, participer à l'entretien du *kimu* en proportion du travail collectif dont il bénéficie. Chacun dispose ensuite de son temps pour travailler, s'il le veut, sur son lopin individuel (*saluma*) à son profit ou à celui de sa mère.

Il existe deux modes d'insertion des esclaves dans ce procès de production agricole.

Le premier consiste à introduire l'esclave dans le *kimu* au rang du dernier des dépendants, travaillant pour chacun de ceux qui jouissent du travail de leurs cadets, restant disponible le reste du temps pour accomplir toutes les tâches qui lui sont demandées. Il est, dans ce cas, entièrement dépendant du maître pour la satisfaction de ses besoins[42].

Le second cas est le plus général : l'esclave participe pendant la saison agricole aux travaux du *te xoore*, six jours par semaine, de 6 heures à 14 heures. Il est nourri pendant le travail, c'est-à-dire au repas de midi. Le reste du temps, il cultive un lopin de terre qui lui est désigné, à titre précaire, et qui doit satisfaire à ses besoins. Le surplus lui en est acquis, sauf au cas où le maître se trouve dans la nécessité d'en faire usage pour la communauté. En hivernage, il se livre aux activités mentionnées ci-dessus. Ici, l'esclave n'appartient pas au *kimu*. Il n'est pas le commensal des parents du maître. Il ne travaille pas sur les *saluma*[43].

Il est difficile, dans le premier cas, de constater l'apport d'un surproduit par l'esclave[44]. Dans le second, il est clair que le maître perçoit une *rente en travail*, qui se calcule en nombre de journées conventionnelles de travail, déduction faite de la nourriture qui est donnée ces jours-là. Le maître se libère ainsi de sa charge d'entretien à l'égard de l'esclave, en la faisant retomber sur les forces de celui-ci.

Il s'agit donc bien d'un phénomène d'exploitation du travail.

Les Soninke sont réputés pour avoir traité leurs esclaves avec une particulière dureté en comparaison des populations voi-

---

42. Situation qui n'était pas pour autant favorisée, car l'esclave-homme pouvait être affecté à des tâches féminines — piler le mil ou puiser l'eau du ménage — considérées comme les plus abjectes de toutes celles qu'un homme puisse remplir ; cf. CHANT, *Makari*, t. 7.

43. Ce sont les deux modes d'exploitation du travail agricole relevés par Marc Bloch en Europe médiévale ; BLOCH, 1947, p. 32.

44. Pourtant, les conditions de son exploitation sont objectivement présentes. Cf. MEILLASSOUX, *Modes de reproduction*, à paraître.

sines[45]. Ils exigeaient en premier lieu un plus grand nombre de jours de travail (ailleurs, l'esclave disposait de deux à trois jours par semaine). Ils recouraient aussi aux contraintes physiques et aux punitions corporelles. Les esclaves étaient placés sous la surveillance d'un *komeyogume*, lui-même généralement esclave, agissant pour le compte du fils aîné du doyen à qui revenait en principe cette tâche, et auquel il devait obéissance. De vieux esclaves relatent qu'ils étaient contraints de travailler pour le maître « sauf s'ils ne pouvaient se lever » du fait de la maladie. Toute tentative de rébellion était punie de bastonnade. L'esclave qui refusait de travailler ou qui travaillait mal était battu, exposé au pilori en plein soleil, puis contraint de travailler les fers aux pieds pendant plusieurs semaines[46]. Les descendants de Sampe Mohamed, un maître « sévère mais juste » selon ses descendants, racontent que celui-ci faisait fouetter les esclaves qui étaient atteints du ver de guinée, puis les obligeait à travailler, pour que leurs plaies, en s'ouvrant, facilitent l'évacuation de la filaire. Les femmes travaillaient sur les champs comme les hommes. Elles déposaient leurs enfants en bas âge sous les arbustes, les plus remuants étant à demi ensevelis dans le sable. Elles ne pouvaient allaiter qu'aux moments prévus à cet effet.

Les terres qui étaient désignées aux esclaves pour leur subsistance étaient situées sur le pourtour du *te xoore*, comme celles des autres dépendants, pour éviter une perte de temps en déplacements ; mais s'il se révélait qu'elles étaient fertiles, elles étaient jointes au champ collectif et un autre lopin était affecté à l'esclavage qui, de ce fait, cultivait en définitive les terres les moins bonnes. Plusieurs esclaves prétendent aujourd'hui avoir eu autrefois trop peu de temps pour cultiver leurs lopins et éprouvé des difficultés pour subvenir à leurs besoins. En fait, tous les témoignages ne sont pas concordants sur ce point, ce qui laisse à penser que l'attitude du maître n'était pas dépourvue d'arbitraire, comme cela semble être confirmé par l'examen des procédures par lesquelles l'esclave pouvait se soustraire à cette condition.

---

45. Cf. MAZILLIER, 1964, p. 7 et s. ; Archives nationales du Sénégal, dossier K 25, p. 238-240 ; MONTEIL, 1966, p. 115 ; PIOLLET, WINTER, 1971, p. 245 et s.

46. J'ai vu les cicatrices de B. Couloubaly qui, adolescent, avait été battu au sang et obligé, malgré ses blessures, de travailler.

Travailler sur les terres d'autrui sans contrepartie est considéré comme la manifestation de la condition sociale la plus infamante, à tel point que — comme nous le verrons — les *komo* se distinguent entre eux sur cette base.

L'amélioration de la condition de l'esclave est intimement associée à la transformation des rapports de production dans lesquels il est engagé. C'est par la désaliénation dans le travail que le *kome* conquiert progressivement quelques prérogatives, longtemps précaires, de la personne sociale.

La rédemption du travail du « woroso »

Le changement de condition de l'esclave était entièrement laissé à l'appréciation du maître. Si celui-ci le voulait, il provoquait une cérémonie au cours de laquelle il acceptait devant témoins que l'esclave rédime son travail sur le *te xoore* contre une prestation annuelle en mil, fixée coutumièrement à 150 *muudu*[47]. S'il le voulait et s'il le pouvait, l'esclave donnait une même quantité de mil pour rédimer sa compagne, ainsi que pour chacun des fils de celle-ci, depuis l'âge de la circoncision jusqu'à leur mariage (lors duquel les enfants retombaient sous la dépendance du maître de la mère). Lorsque la fille de la femme rédimée se mariait avec un esclave n'appartenant pas au maître de la mère, celui-ci venait poser la houe sur elle, geste par lequel il exigeait la même quantité annuelle de mil en ce qui la concernait.

Tous ceux pour qui l'esclave s'était engagé travaillaient désormais pour lui, sur les terres que lui concédait son maître. S'il ne pouvait s'acquitter de ses obligations, le maître pouvait se dédommager en vendant un des enfants de l'esclave (cas, encore une fois, le plus souvent théorique, mais néanmoins de droit) ou l'obliger avec toute sa famille à travailler à nouveau pour lui. Le maître pouvait aussi le libérer de tout ou partie de sa dette en cas de disette ou de force majeure. Lorsque l'esclave, devenu vieux, ne pouvait plus travailler autant, il

47. *Muude* : mesure de volume équivalent à environ 2,250 kg de mil environ. (Certains auteurs donnent 3 kg). En fait chaque famille possède un *muude* à usage interne mais dont la contenance dépasse les normes afin de cacher aux autres le volume véritable de sa consommation.

devait rédimer le produit de son travail par la remise d'un animal, généralement un âne, ce qui ne le libérait pas nécessairement de toutes ses prestations en travail.

Le fait de ne plus travailler sur les terres du maître équivalait pour les esclaves à un changement de condition. C'est à ces travailleurs à demi émancipés que l'on applique le plus généralement le terme de *woroso* qui exprime cette condition, plus que le fait d'être descendant d'esclaves (appelés *saarido*) puisque même des esclaves achetés pouvaient y accéder et que les *woroso* se distinguent aussi d'esclaves nés en servitude mais non libérés de leurs prestations en travail agricole : les *kome woroso*[48].

Ainsi, le *woroso*, en versant au maître de la femme 150 *muudu* de mil annuel pour elle et autant pour les enfants de cette femme, acquiert quelques attributs, encore qu'à titre précaire, de la personne sociale : une épouse et la garde et la jouissance des enfants de l'épouse. Il peut désormais aussi marier ses enfants : son fils à une fille *woroso* en versant une dot au père de celle-ci, lequel rédime sa fille par une prestation de 150 *muudu* annuels à son propre maître, prestation qu'il doit naturellement obtenir de son gendre ; il peut marier sa fille à un *woroso* dont le père lui versera une dot tandis que lui-même versera les 150 *muudu* au maître de la fille dans les mêmes conditions.

Désormais le *woroso* ne marie ses filles qu'à d'autres hommes de sa condition ou aux *kome xooro*, jamais aux *kome xobonto* ou aux *kome woroso*. Il bénéficie d'une semaine de repos pour la *Tabaski* et de plus longs congés lors des mariages (huit jours au lieu de trois). Il célèbre les fêtes en compagnie de ses pairs ou des *kome xooro*, abandonnant les pauvres célébrations de ses frères inférieurs.

Les prestations exigées pour jouir de cette condition sont extrêmement lourdes. D'après mes calculs, elles exigent une production agricole de toutes les personnes actives *des deux sexes* de la famille de l'esclave, pour permettre la rédemption de tous ses membres[49]. Or faute de pouvoir racheter la femme, l'esclave ne pouvait racheter ses enfants. Aussi, dans la réalité,

---

48. Il semble, à la lecture de la plupart des auteurs, que le processus d'émancipation est lié quasi automatiquement au nombre de générations passées en servitude. Les renseignements recueillis tant à Gumbu que parmi d'autres populations bamana ou soninke ne nous permettent pas cette interprétation étroitement juridique.

49. Voir annexe 1.

ces exigences étaient-elles toujours inférieures aux prestations prescrites, ce par quoi, d'ailleurs, l'esclave restait toujours l'obligé de son maître. Elles se situaient en fait autour de 100 ou même 80 *muudu* annuels[50].

Dans ces conditions, chaque esclave actif fournissait une *rente en produit* net qui correspondrait à peu près à l'entretien d'un inactif.

Les *woroso* pouvaient être employés par leur maître à d'autres fins que l'agriculture. Certaines tâches leur étaient plus particulièrement réservées, tel par exemple le courtage ou le maquignonnage des esclaves ou la revente sur les marchés, parfois à leur profit. Quelques-uns accompagnaient les caravanes qui se livraient au trafic de la cola ou d'autres marchandises. C'était un *woroso* à qui l'on confiait la surveillance des circoncis pendant leur retraite.

Surtout, les esclaves pratiquaient le tissage, activité qui leur était strictement réservée et qui prit une importance croissante avec l'extension du commerce. Le tissage se faisait en saison sèche pendant environ quatre mois de l'année. Les bandes de coton tissé, ou *irandora*, trouvaient à s'écouler auprès des Maures en échange de marchandises revendues sur les marchés du Sud. Cette activité contribua à donner à l'esclavage de Gumbu un caractère marchand qu'il n'avait pas autrefois ; désormais la reproduction de l'esclave pouvait s'estimer en fonction de sa production marchande et non plus seulement en fonction de ses capacités à nourrir une progéniture. Elle fournit, en contrepartie, le moyen aux *woroso* d'accélérer leur rédemption lorsque le maître y consentait[51].

C. LA RÉDEMPTION DU « KOME XOORE »

Le dernier stade de l'émancipation permettait à l'esclave de se délivrer de ses obligations de travail et de toutes prestations agricoles envers le maître. Cette rédemption était, elle aussi, livrée à l'arbitraire de celui-ci. Si le maître le voulait, parfois sous la sollicitation de son esclave, il pouvait provoquer une cérémonie semblable à celle décrite plus haut où, devant témoins,

50. 100 *muude* ou 1 pièce de Guinée est la somme que — selon MONTEIL, 1966, p. 113 — un esclave qui ne travaille pas, donne annuellement à son maître.
51. Voir annexe II.

le *woroso* offrait ou promettait un ou deux captifs au maître pour son rachat, et autant, s'il en avait les moyens, pour chacun de ceux de ses parents adultes des deux sexes qu'il voulait émanciper avec lui.

Dès lors, il ne travaille la terre que pour lui : il ne doit plus aucune livraison de produit à son maître. Il acquiert ses droits de paternité. Sa progéniture lui appartient. Pourtant, il reste attaché au maître, et les *kome xooro* prétendent être restés longtemps redevables de « cadeaux » lors des fêtes ou des mariages, cadeaux qu'on prétend avoir été parfois des chevaux ou des captifs[52]. Surtout, et ce jusqu'à nos jours, ils remplissent auprès de la famille du maître de nombreuses obligations. Ils jouent le rôle de porte-parole lors des assemblées que préside leur maître, celui du compère ou de la commère (*manu-mara*) lors des mariages, de messager lors des décès. Ce sont eux parfois qui rasent la tête de l'enfant et distribuent la cola à l'occasion des baptêmes. Ils agissent comme intendant auprès des invités lors des réceptions, les nourrissent et les logent[53]. L'histoire de Gumbu est illustrée ainsi de nombreuses situations où un *kome xoore* (parfois même un *woroso*) est investi d'importantes fonctions : c'est un *kome xoore* qui est chargé d'élever les enfants de Bubu Dukure lorsque celui-ci meurt, sacrifié, lors de la création de Gumbu[54] ; c'est Barkace, esclave de confiance, que l'on envoie à Segu avec un *muude* d'or pour négocier l'alliance du roi bamana. Le *kome xoore* est souvent le suivant, le conseiller, l'émissaire ou l'espion du maître ; il le remplace en son absence et joue fréquemment le rôle de tuteur, sinon de régent[55].

La coutume voulait que le fils du maître soit circoncis en même temps que l'un des fils des esclaves de confiance qui devenait son compagnon et son intime toute la vie. L'enfant-esclave était alors instruit du respect, de la loyauté et de la franchise qu'il devait à son jeune maître, lequel en retour s'engageait à le protéger et à veiller à ses besoins[56].

Maîtres et esclaves n'en restent pas moins séparés socialement.

---

52. Il s'agissait aussi peut-être du solde des prestations dues pour l'émancipation.

53. Ces obligations, parfois réciproques d'ailleurs, sont remplies généralement dans le cadre de *laada* (en arabe : *haada*) ou conventions nouées entre les parties.

54. MEILLASSOUX, 1972.

55. On appelle *jerumpe* les esclaves (*woroso* ou *komexooro*) chargés de ces fonctions de confiance (cf. le mot wolof : *jaraf*).

56. Le cas de Sillâmaka et de Poullori illustre cet attachement dans un autre contexte ethnique ; SEYDOU, 1973.

La condition de l'esclave s'est transformée mais non son «état». Il n'a pas accès aux femmes *hooro*, bien que ses femmes et ses filles puissent être prises comme concubines pour les maîtres ou simplement utilisées comme objets sexuels. Il n'a pas accès au pouvoir dynastique. Il doit demeurer dans le village du maître. Il ne peut se déplacer sans son accord. Il doit faire la guerre à ses côtés et lui remettre son butin, quitte à s'en voir ristourner une partie. Toutefois, le *kome xoore* cesse d'être aliénable en droit. Il est moins désormais un bien, qu'un dépendant personnel de la famille du maître. Celui-ci n'intervient plus dans les rapports familiaux que le *kome xoore* est apte à nouer. Les sept familles *kome xoore* de Gumbu se marient entre elles selon la coutume matrimoniale des *hooro* et sous le régime de la dot, payée aux parents et non aux maîtres (lorsque le *kome xoore* épousait une esclave qu'il avait achetée lui-même, il devait donner cependant un cadeau évalué à 200 francs en argent, à son maître pour la rédemption de son épouse).

Le *kome xoore* peut à son tour posséder des esclaves qui seront à son égard dans la même relation que vis-à-vis d'un maître *hoore*. Tous les *kome xooro* de Gumbu possédaient de un à deux esclaves.

L'accès à cette condition pouvait se faire indépendamment de la procédure décrite ci-dessus. Le maître pouvait accorder gracieusement la rédemption d'un esclave quelle que soit sa condition, par amitié ou pour toute autre raison. Par ailleurs, les esclaves dont les maîtres mouraient sans laisser d'héritiers directs étaient considérés comme appartenant à l'ensemble des maisons du clan et traités localement comme des *kome xooro*.

Quelle qu'ait été leur origine, les *kome xooro* ne représentaient qu'une très petite fraction de la population esclave[57]. Détachés de la production, leur fonction était en effet limitée à des services. Ils représentaient pour le maître des obligés loyaux et fidèles, des clients qui, à la différence des clients ordinaires, étaient, par leur condition, incapables de les quitter.

L'affranchissement

L'affranchissement des femmes-esclaves est le plus fréquent. Il a lieu lorsque la concubine esclave (*taara*) conçoit du maître,

57. Leurs descendants comptaient, en 1965, 53 membres sur plus de 1 000 descendants d'esclaves résidant à Gumbu.

encore qu'elle puisse retourner à son état d'esclave si l'enfant ne vit pas. On cite aussi l'affranchissement, imposé par le Coran, d'une fillette, lorsque son maître désire re-épouser l'épouse qu'il a répudiée (aucun cas ne m'a été rapporté).

A la question concernant l'affranchissement des hommes, mes interlocuteurs *hoore* répondent en décrivant la procédure par laquelle le Coran recommande au maître qui affranchit son esclave de donner à celui-ci sa fille en mariage. Dans les faits, il ne m'a jamais été possible de connaître d'un tel cas, passé ou présent. L'islam prévoit aussi que l'esclave qui aura appris le Coran sera affranchi. Or, à Gumbu, on n'envoyait pas les esclaves à l'école coranique, on se gardait de les instruire dans la religion et pareille circonstance ne s'est jamais présentée, à la connaissance de mes informateurs[58].

L'affranchissement à proprement parler, c'est-à-dire la récupération par l'esclave de toutes les prérogatives sociales et politiques du *hoore*, qui en ferait sans restriction l'égal de celui-ci, existait-il pour les hommes[59] ?

Nous avons vu que la légende des Kusa cite le cas des Jawara devenus *hoore* par leur valeur guerrière. Il semble en fait que les Jawara, qui vivent depuis des siècles repliés sur le Kingui, aient conquis leur liberté en même temps que leur indépendance politique en constituant un État relativement puissant[60]. Le même texte mentionne les Saresi, dont le conteur dit qu'on ne connaît pas le père et qui adoptèrent le nom de leur mère comme *jamu*. L'histoire locale de Gumbu[61] relate en filigrane d'autres processus par lesquels des familles étrangères, d'origine sociale indéfinie, furent adoptées comme clientes par des familles franches, puis parvinrent à se substituer à celles-ci en adoptant leur *jamu*, puis en s'emparant de la doyenneté.

En vérité, il est difficile de connaître des cas d'affranchissement, car le seul fait de les mentionner en retire le bénéfice moral aux intéressés. Il existe donc certainement de nombreuses familles sur qui a pesé l'infamie de la captivité, aujourd'hui affranchies ou ayant reconquis leur statut. Une connaissance

---

58. Circonstances différentes de celles du Jafunu selon POLLET, WINTER, 1971, p. 247.

59. Nous réservons ici le terme d'affranchissement à l'institution qui permet à l'esclave de *changer d'état*, l'émancipation étant le processus par lequel l'esclave se libère de la tutelle économique et sociale du maître *à l'intérieur de son état*.

60. BOYER, 1953.

61. MEILLASSOUX, 1972.

un peu plus intime du milieu, certaines allusions et révélations en privé, l'interprétation de récits légendaires, permettent de suspecter l'origine de certaines d'entre elles, et non des moindres. Cette tare sociale indélébile agit toujours comme une menace permanente, et bien des alliances reposent sur la détention et la préservation de tels secrets.

●

Ainsi l'esclavage se présentait sous un double aspect : pour la société soninke de Gumbu, il s'agissait d'un état irrévocable et héréditaire, au sein duquel la condition se transformait au gré du maître. Celle-ci coïncidait pour le *kome*, le *kome woroso* et le *woroso* avec un *rapport d'exploitation*, par lequel l'esclave fournissait au maître, d'abord une rente au travail, puis une rente en produit. Mais l'état d'esclave persistait au-delà des rapports d'exploitation lorsque l'esclave s'était rédimé. De telle sorte que rapports statutaires et rapports d'exploitation ne coïncidaient pas tout au long de la hiérarchie des conditions de l'esclave.

Les conditions matérielles apparemment précises que l'on mettait à l'émancipation de l'esclave n'étaient pas, en effet, les clauses d'un contrat ni l'expression de la réalisation d'un droit, non plus que le résultat objectif des efforts de l'esclave. En fait ces conditions, nous l'avons vu, étaient lourdes, trop lourdes pour permettre à l'esclave de se rédimer s'il avait dû les assurer intégralement. En les exigeant, le maître affirmait de façon décisive son autorité et son arbitraire, car, incapable de remplir ses obligations, l'esclave demeurait *toujours* son obligé. Il restait redevable de l'amélioration de sa condition à la mansuétude du maître. Il ne pouvait jamais se détacher complètement de lui[62]. Les rapports statutaires renforçaient donc les rapports d'exploitation en permettant au maître d'exercer son arbitraire dans le choix de ceux qui seront émancipés et du moment de leur émancipation. De surcroît, cette idéologie statutaire, en situant le clivage social au-delà des rapports de classes, contribuait à rendre ceux-ci moins perceptibles. L'état d'esclave englobait de ce fait des groupes, numériquement très différents

62. La proportion des esclaves qui parvenaient à la condition de *kome xoore* était très faible, inférieure à 5 % de la population esclave, ce qui infirme la notion d'une promotion automatique des esclaves à chaque génération.

et économiquement hétérogènes : *kome xobonto* et *kome woroso* tenus à des prestations en travail ; *woroso* astreints à des prestations en produits agricoles ; *kome xooro* à de simples services. La réaction de chaque groupe était d'affirmer ces distinctions par rapport à ceux qui leur étaient inférieurs. Le clivage statutaire se répétait et se propageait ainsi à travers toute la société servile ; aux distinctions ci-dessus se superposait une hiérarchie qui reproduisait le modèle de la société des maîtres. On distinguait ainsi, au bas de l'échelle, des *kome du n komo* ou esclaves d'esclaves ; les *kome du n komo woroso*, rejetons des précédents, puis dans l'ordre du quémandage : les *modi n komo* (esclaves de marabouts), les *jaare n komo* (esclaves de griots), les *tage n komo* (de forgerons)[63] ; les *hooro n komo*, etc.[64].

Chacun se situent par rapport aux autres comme son maître par rapport aux membres des autres catégories sociales, relations qui se manifestent par une hiérarchie de quémandage[65]. Cette possibilité de division infinie de la population esclave prévenait toute solidarité de classe et maintenait les esclaves dans une aliénation presque totale, face à la classe des maîtres, étroitement solidaire à leur encontre. On ne connaît pas de cas de révolte des *saarado* (d'esclaves nés en servitude). Lors de l'émancipation obligatoire imposée par les colonisateurs français en 1908, seuls les *kome xobonto*, achetés de leur vivant, quittèrent leurs maîtres. Tous les autres demeurèrent près d'eux. On cite enfin les cas, fréquents, d'esclaves de traite capturés jeunes qui

---

63. Les esclaves de *ñaxamala* ne sont néanmoins pas castés.

64. A ces différentes catégories d'esclaves s'ajoute à Gumbu le cas particulier des *kome gallu* (*galle* : enclos) qui sont des *kome xooro* venus de chez les Jawara du Kingi lors des guerres intestines qui ravagèrent cette population (sans doute vers 1800) et accueillis à Gumbu par Bugari Dukure, qui leur étendit sa protection (*karefa* ou *xarafa*) et les installa dans un de ses hameaux. Ces *kome horonto*, ou anoblis, sont considérés comme des doyens des esclaves et peuvent à ce titre quémander tous leurs congénères sauf les *kome du komo*. Les *kome gallu* sont les clients des Dukure envers qui ils n'ont aucune obligation de travail ni de fourniture. Ils doivent comme n'importe quel client assister leur patron, lui rendre d'éventuels services en retour de sa protection et d'une aide matérielle éventuelle. Ils ne peuvent, eux non plus, épouser les femmes *hooro*. Leur condition s'apparente à celle des *kome xooro* avec lesquels ils fraient et s'allient, mais auxquels ils sont considérés comme supérieurs, supériorité qui est expliquée par le fait qu'ils n'ont été « ni capturés, ni achetés ». Les *kome gallu* s'assimilent à un type d'esclave rencontré parmi d'autres populations soninke, tels par exemple les *wanukunko* du Gajaga, ou les *jonkuruko* du Jafunu. Cf. POLLET, WINTER, 1971, p. 240 ; B. N'DIAYE, 1970, p. 33-34.

65. Sauf en ce qui concerne les *kome gallu*.

refusèrent de retourner chez leurs parents lorsque ceux-ci vinrent les chercher à l'occasion de cette émancipation.

Les conditions objectives de la production contribuèrent aussi à obscurcir les distinctions de classes. Esclaves et maîtres pratiquaient en définitive les mêmes activités agricoles, car, quand bien même les familles nobles vivaient en partie du produit du travail des esclaves, le *hoore* n'abandonnait jamais l'agriculture considérée comme estimable lorsqu'on la pratique à son profit. Esclaves et maîtres se retrouvaient côte à côte sur les champs. Surtout, nous avons vu que, pour assurer leur reproduction, on accordait aux esclaves la possibilité de fonder un ménage et d'assumer, à titre précaire en droit, des rapports familiaux à l'image de ceux des maîtres. En leur laissant nouer de tels liens, les maîtres renonçaient certes à une partie de leur autorité mais s'assuraient de la stabilité et de la loyauté de leurs esclaves.

Ainsi, loin de développer une conscience de classe, les esclaves avaient au contraire une perception subjective de leur sort qui voilait à leurs yeux leur condition d'exploités au profit de leur situation d'obligés. L'idéologie statutaire les divisait et les opposait. Elle les engageait à regagner, chacun pour eux-mêmes et par la mansuétude du maître, les moyens d'une domination sur leurs dépendants, sinon sur d'autres esclaves, comme le moyen d'échapper au travail. Elle contribuait à leur faire assumer totalement leur condition. De par cette idéologie, comme par la nature des rapports sociaux, les esclaves se sentaient plus proches et plus dépendants de leurs maîtres que solidaires de leurs propres congénères. Ils ne représentaient qu'une classe « objective » sans vocation historique ni politique.

III. Transformation et déclin de l'esclavage

Les transformations de l'esclavage à Gumbu sont liées au développement du commerce.

Les échanges des Gumbuke avec les nomades maures, probablement fort anciens, se faisaient par le truchement d'échanges de services, de droits d'usage ou par le troc. Les Maures fumaient les terres de culture en y faisant paître leurs troupeaux, en échange de quoi ils jouissaient de l'usage des puits ou des mares pour abreuver leurs animaux et recevaient de surcroît de la nourriture. Ils louaient le service de leur bête porteuse contre le dixième des quantités de grains transportés ; ils troquaient

les laitages, les produits d'artisanat du cuir et les animaux contre du mil et des bandes de coton tissé. Ils vendaient enfin le sel qu'ils rapportaient de leur nomadisation. J'ai décrit ailleurs comment, au XIXe siècle, ces échanges permirent au Gumbuke de s'introduire dans le commerce lucratif des pays de savane, d'où ils recevaient des esclaves en grand nombre qui leur permirent de produire encore davantage de mil et de tissu[66].

En raison de l'abondance des esclaves sur le marché, due aux guerres, leur valeur d'échange était particulièrement faible[67], et leur capacité de reproduction marchande très rapide. Leur nombre, pour ces raisons, augmenta considérablement à Gumbu au cours de la deuxième moitié du XIXe siècle. Objectivement, l'esclavage ne se posait plus dans les mêmes termes. Dans une économie tournée essentiellement vers la subsistance et où le produit de l'esclave est affecté à la consommation domestique, l'esclave se reproduit essentiellement par les moyens de reproduction naturelle et nutritionnelle. Il est encouragé à fonder l'équivalent d'une famille.

Dès que l'esclave se trouve en vente sur le marché, surtout à un coût aussi bas, sa reproduction s'envisage concurremment par le moyen de sa production marchande. En même temps, leur nombre croissant rend plus difficile leur insertion dans des rapports de type personnel. On vit ainsi se développer des hameaux d'esclaves situés à l'écart des villages : on en comptait huit à la fin du XIXe siècle, comptant chacun plusieurs centaines d'esclaves. Plusieurs familles *hoore* pouvaient y posséder leurs esclaves qui cohabitaient et cultivaient les terres de leurs maîtres respectifs sous la férule de leurs gardiens, *kome* comme eux. Ce régime, assez semblable à celui de la plantation, laissa rapidement place, semble-t-il, à un système moins contraignant et plus souple : les esclaves de chaque maître étaient tenus de lui fournir des quantités prescrites de mil tout en subvenant à leurs propres besoins. Ces hameaux, tout en restant soumis à l'autorité des maîtres, parvinrent avec le temps à se gouverner sur des bases communes aux autres villages, à posséder leurs propres chefs de village, choisis parmi les plus âgés d'entre eux et à reconstituer des familles à l'écart des exactions des maîtres.

---

66. MEILLASSOUX, 1971 (a).

67. Un esclave valait à Gumbu 1 /15 à 1 /20 de cheval ; 1 /2 à 2 barres de sel ; 1 à 7 pièces de guinée et 3 colliers de corail ; à Sikasso, on donne comme prix : 6 1 /2 à 10 pièces de guinée pour un homme sain ; 7 à 8 pour une femme pubère et féconde, 3 à 4 pour un garçon non circoncis...

Dans cette formule, c'est le village tout entier (ou le quartier) qui fournit la rente en produit, tandis que les habitants cessent d'être individuellement dépendants pour devenir les membres d'une communauté dépendante.

Les rapports de dépendance personnelle disparaissent presque complètement et la coïncidence entre rapports statutaires et rapports de classe s'affirme.

Ces modes successifs d'exploitation correspondent à une transformation des rapports de production sous l'effet de circonstances historiques nouvelles et d'une adaptation aux problèmes de la domination d'une classe exploitante sur une autre.

Cette dernière expérience fut cependant tardive car l'installation de ces hameaux à titre permanent ne fut possible qu'après que l'administration française eut écarté la menace que les guerriers maures faisaient peser en hivernage sur le pays. Elle fut interrompue par le décret d'émancipation.

L'abolition de l'esclavage en 1908 entraîna en effet le départ de la quasi-totalité des *kome xobonto*[68] (esclaves achetés), c'est-à-dire de presque tous les travailleurs agricoles. Les *hooro* de Gumbu leur avaient refusé de rester à demeure s'ils acceptaient leur affranchissement[69]. Les *komo* quittèrent le village en chantant, en insultant les *kama* et en les invitant à faire travailler leurs fils et leurs filles sur les champs. Certains d'entre eux retournèrent dans leurs villages ; d'autres — probablement les esclaves recapturés — se retrouvèrent dans les villages dits de « liberté », soumis à la nouvelle servitude des corvées coloniales[70].

Les *saarido*, les *woroso*, les *kome xooro* demeurèrent près de leurs maîtres et dans les mêmes relations. Leurs descendants représentaient encore, en 1965, 27 % de la population, soit 1 097 personnes[71].

●

Aujourd'hui aucun *woroso* de Gumbu n'est plus tenu de

---

68. Voir POLLET, WINTER, 1971, p. 250-256, pour un bon résumé de l'histoire de l'émancipation obligatoire dans cette région.

69. Les voisins des Gumbuke, les Peul sumburu, s'étaient entendus avec l'administration française pour garder leurs esclaves émancipés à condition de pouvoir se débarrasser sur eux des corvées !

70. D. BOUCHE, 1949-1950.

71. Voir tableau, p. 244.

travailler pour ses maîtres, bien que cette situation persistât jusque vers 1920 pour certains d'entre eux. Les plus fidèles cependant continuent d'entretenir les cases des maîtres à la saison sèche. Cultivant à leur compte, les *woroso* paient en revanche leurs propres impôts, à l'exception toutefois des esclaves des grandes familles maraboutiques dont les maîtres paient encore l'impôt, mais qui restent dans une subordination plus étroite, assimilée à celle des *talibe* (élèves) pour leur *karamoko* (enseignant).

Bien que le régime malien ne reconnaisse plus les différents statuts, et bien que la condition des esclaves ait changé, les préjugés à leur égard demeurent presque intacts. L'état et l'appartenance des anciens esclaves et de leurs descendants sont connus et publics. On ne leur reconnaît toujours pas la qualité de « personnes », et aucun *hoore* n'envisage sans répulsion le mariage de sa fille avec un *kome* de quelque condition soit-il, traditionnelle ou moderne. Les descendants d'esclaves conservent un comportement d'obligés, assumant un état qui leur paraît naturel[72].

Ceux des esclaves d'origine qui bénéficièrent d'une éducation[73] doivent quitter le pays, généralement pour la ville, où ils ont une meilleure chance d'échapper, encore que partiellement, aux préjugés qui pèsent sur eux. C'est sans doute par ce processus que s'achèvera l'affranchissement des fils d'esclaves, car les préjugés sociaux dureront à Gumbu autant que les familles rurales conserveront le souvenir de leurs fastes et gloires passées, autant que, gardiennes de la terre, leurs structures traditionnelles demeureront aussi la garantie de survie du plus grand nombre.

Paris, septembre 1972

72. Lors de la dernière circoncision solennelle de Gumbu (qui eut lieu à Lellaga en 1965), les jeunes *woroso* défilaient à leur rang, coiffés du bonnet qui désigne leur état.

73. MEILLASSOUX, 1970.

EFFECTIFS ET RÉPARTITION DES DESCENDANTS D'ESCLAVES A GUMBU

(établis sur la base du recensement de 1965, d'après les déclarations des représentants de chaque quartier)

A. EFFECTIFS

Originaires de Gumbu :

kome du komo	4	
woroso, saarido	1 040[1]	
kome xooro	53	
	1 097	(22 % de la population totale de Gumbu, soit 4 980 habitants)

Non originaires de Gumbu :

Hartin	113	
autres	72	
	185	

B. RÉPARTITION

56 chefs de famille étaient désignés en 1965 comme héritiers des 1 044 *woroso, saarido* et *komo* originaires de Gumbu selon la répartition suivante :

NOMBRE DE CHEFS DE FAMILLE	ESCLAVES HÉRITÉS
1	73
2	60 à 69
0	50 à 59
5	40 à 49
4	30 à 39
7	20 à 29
14[2]	10 à 19
23[3]	1 à 9
278	0
334	

1. Dont 141 maintenus au sein de familles maraboutiques.
2. Dont 1 forgeron (13 *woroso*).
3. Dont 1 *saarido* (4 *kome du komo*).

Annexe I. *Calcul de la production d'un ménage esclave.*

Estimations de base :

production de l'homme adulte : 1 030 kg de mil par an
production de la femme active[1] : 500 kg
production d'un enfant actif : 500 kg
consommation d'un homme adulte actif : 1 kg de mil par jour
consommation de la femme et de l'enfant actif : 0,5 kg
consommation d'un inactif : 0, 250 kg

Supposons un ménage composé d'un homme actif, d'une femme active, d'un enfant actif et d'un enfant inactif. Production annuelle du ménage : 2 030 kg ; consommation annuelle du ménage : 820 kg ; rédemption du travail des trois membres actifs : 337 kg (150 *muddu*) × 3 = 1 011 kg. Surplus net : 2 030 — (820 + 1 011) = 200 kg, soit à peu près la nourriture d'un vieillard. Le même calcul montre que si seul l'homme se livre au travail agricole et s'il élève deux enfants improductifs, il peut à peine se racheter lui-même. Si sa compagne travaille mais si ses deux enfants sont improductifs, l'homme et la femme peuvent se racheter l'un et l'autre, mais ils ne disposent plus que de 125 kg de surplus de mil. Ces calculs supposent des conditions culturales optimum. La première sécheresse faisait retomber l'esclave dans la sujétion.

Annexe II

La production des tisserands et le profit tiré du tissage par le maître sont l'objet d'estimations rendues le plus souvent imprécises du fait de l'absence de mesures étalonnées. La production du tisserand était en outre limitée par la production du filé par les femmes, production qui était rarement continue en raison des autres activités féminines ou de l'âge des femmes qui s'y livraient. Selon mes informations, qui semblent recouper celles recueillies en particulier par Marion Johnson (correspondance particulière), il fallait 2 jours à une femme pour filer le fil de trame d'un *tama*[2] et encore 2 autres jours pour filer le fil de chaîne, soit 4 jours qui pouvaient être réduits à 3 jours pour

1. Dont le travail a été racheté par son compagnon.

2. Le *tama* était originairement une pièce de monnaie dont on donna le nom à la quantité de coton tissé de valeur équivalente. Cette quantité dépendit cependant des qualités locales et des prix pratiqués en différents lieux de telle sorte que le *tama* ne désigne pas partout la même longueur de tissu. Il varie de 7,50 m à plus de 20 mètres de bande de coton.

le tout en cas de travail continu et intense[1]. En revanche un tisserand pouvait tisser jusqu'à deux *tama* par jour[2]. Sa production dépendait donc du nombre de femmes qui tissaient pour lui. Il fallait donc exercer un choix quant à la nature de la reproduction — domestique ou marchande — du ménage esclave, favoriser soit les enfants improductifs, soit la conservation d'une vieille fileuse, car un ménage entretenant une vieille femme et deux enfants improductifs ne disposait pas de quoi fournir les prestations des deux conjoints adultes.

Il faut ajouter cependant que la production textile des esclaves n'était pas sans doute absolument gratuite. D'après des informations qui ne se réfèrent pas à Gumbu en raison de lacunes de notre information, la femme esclave percevait une rémunération en coton brut égale à la quantité de coton filé[3]. Quant au tisserand, on rapporte à Tyabu (Soninke du Gajaga) qu'il recevait 4,5 *muude* de mil par *tama*. Il tissait deux jours par semaine ou seulement l'après-midi.

Ces données affectent les estimations auxquelles je m'étais livré dans un article antérieur[4].

BENVENISTE E., 1969, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éd. de Minuit, 2 vol.

BLOCH M., 1947, « Comment et pourquoi finit l'esclavage antique », *Annales (Economics-Sociétés-Civilisations)*, II, 1, janvier-mars 1947, p. 30-44 ; II, 2, avril-juin 1947, p. 161-170.

BOUCHE D., 1949-1950, « Les Villages de liberté en A.O.F. », *Bulletin I.F.A.N.*, 1949, 11, p. 491-540 ; 1950, 12, p. 135-214.

BOYER G., 1953, *Un Peuple de l'Ouest africain, les Diawara*, Dakar, I.F.A.N., n° 29, p. 7-136.

MAZILLIER, 1964, « Rapport sur la captivité dans les cercles du Soudan », *Archives nationales du Sénégal*, K 14.

1. Calcul basé sur le *tama* de Nioro (valant 20 coudées plus 20 empans). Il fallait 1 *gidde* de coton (poids équivalent à 2 kg environ, selon BOYER, 1953, p. 111) pour tisser 1 *tama*.

2. A Gumbu mes informateurs estiment qu'un tisserand peut tisser 2 1/2 à 3 *tama* de 40 coudées par jour !

3. MONTEIL, 1966, p. 106.

4. MEILLASSOUX, 1971.

MEILLASSOUX C., DOUCOURÉ L., SIMAGHA D., 1967, *Légende de la dispersion des Kusa (épopée soninké)*, Dakar, I.F.A.N., Initiations et études africaines, 135 p.

MEILLASSOUX C., 1970, « A class Analysis of the Bureaucratic Process in Mali », *The Jl of Development Studies*, 6, 2, janvier 1970, p. 97-110.

MEILLASSOUX C., 1971 (a), « Introduction », *L'Évolution du commerce africain depuis le XIX^e siècle en Afrique de l'Ouest*, Londres, Oxford Univ. Press pour l'I.A.I., 444 p.

MEILLASSOUX C., 1971 (b), « Le Commerce précolonial et l'esclavage à Gumbu », in *L'Évolution du commerce africain depuis le XIX^e siècle en Afrique de l'Ouest, op. cit.*

MEILLASSOUX C., 1972, « Les Origines de Gumbu du Sahel : I. L'histoire des Kusa ; II. Le partage des terres et du pouvoir », *Bulletin I.F.A.N.*, B, XXXIV, 2, p. 268-298.

MONTEIL Ch., 1966, « Fin de siècle à Médine (1889-1899) », *B.I.F.A.N.*, XXVIII, 1-2 (B), p. 82-172.

N'DIAYE B., 1970, *Les Castes au Mali*, Bamako (Mali), Éd. populaire, 126 p.

OLIVIER DE SARDAN J.P., 1969, *Système des relations économiques et sociales chez les Wogo* (Niger), Mémoires de l'Institut d'ethnologie, III, Paris, Institut d'ethnologie, 234 p.

POLLET E., WINTER G., 1968, « L'Organisation sociale du travail agricole des Soninke (Djahunu, Mali) », *Cah. Et. Africaines*, VIII, 4 (32), p. 509-534.

POLLET E., WINTER G., 1971, *La Société soninké (Djahunu, Mali)*, éd. de l'Institut de sociologie, Université libre de Bruxelles, 566 p.

RIESMAN P., 1970, *Société et Liberté chez les Peuls Djelgôbé de Haute-Volta*, thèse de 3^e cycle E.P.H.E., VI^e section, 2 vol.

SEYDOU C. (éd.), 1973, *Sillâmaka et Poullori, récit épique peul, raconté par Tinguidji*, Paris, A. Colin, Classiques africains, n° 13.

ARCHIVES

Archives nationales du Sénégal (dossiers K).

Recensement administratif de Gumbu (1965), Cercle de Nara, Mali.

Notice géographique et historique du Cercle de Goumbou, 1902, Archives nationales du Mali (Bamako).

Jean-Louis Boutillier

Les trois esclaves de Bouna

L'origine de la ville de Bouna et du royaume dont elle a été la capitale remonte à la conjonction de deux phénomènes : d'une part, l'émergence de tout un réseau de villes commerçantes situées aux confins de la savane et de la forêt en relation avec les « ports » du désert de la vallée du Moyen-Niger, Tombouctou, Mopti, Djenné, intermédiaires et partenaires privilégiés du commerce transsaharien ; d'autre part, la diffusion d'institutions de type étatique, au XVe siècle, à partir du noyau d'États mossi-dagomba. La présence de commerçants d'origine mande dans le bassin des moyennes Volta est attestée de façon certaine dès le XIVe siècle[1], présence dont les raisons sont l'exploitation des zones aurifères de la région et le mouvement commercial suscité par l'importance des peuplements de kolatiers dans la zone de forêt située immédiatement au sud : Anno-Mango et Ashanti.

Selon la tradition orale de Bouna, c'est un fils de la famille royale dagomba qui, à l'occasion d'une chasse l'ayant entraîné assez loin de son pays natal, sur la rive droite de la Volta noire, aurait fait un enfant à une femme de la région de Bouna ; ce fils, dénommé Bûkani, après avoir pris le pouvoir dans la petite chefferie à laquelle appartenait sa mère, aurait, par la conquête des régions avoisinantes, créé le royaume de Bouna au début du XVIIe siècle. Ainsi, après la naissance des royaumes de Bono Mansu et de Banda et avant celle des royaumes Ashanti et Abron, se constitue un nouvel exemple de ce type d'organisation

1. I. Wilks, 1961.

socio-économique qui associe une ville marchande à majorité d'origine mande-dioula et musulmane à un royaume qui est dominé par des chefs païens et dont l'activité économique principale est l'agriculture, organisation dont l'origine remonte peut-être à l'ancien Ghana, mais qui semble caractériser une partie du Centre-Ouest africain pour une période qui va du XV^e siècle jusqu'à la pénétration coloniale, à la fin du XIX^e siècle.

Le royaume de Bouna comprend trois principaux types de groupes sociaux :

1. Le clan royal auquel appartiennent tous les descendants suivant la lignée paternelle du fondateur de la dynastie, Bûkani, et leurs dépendants ; l'organisation politico-administrative en divisions territoriales, à la tête desquelles sont placés des hommes du clan royal, est marquée par une nette influence gonja-dagomba ; les croyances et les rituels se rapportant à la royauté sont païens.

2. Les communautés villageoises, composées dans leur très grande majorité d'autochtones koulango qui sont cultivateurs-éleveurs ; leurs croyances sont proches de celles du clan royal : la Terre et les ancêtres y jouent les rôles dominants.

3. Les groupements musulmans qui sont d'origine étrangère (mande pour la plupart), orientés principalement vers des activités mercantiles et artisanales, habitent la ville de Bouna et les principales capitales de province.

A l'intérieur de chacun de ces types de groupes sociaux, il existe certaines formes de stratification sociale, très différentes de l'un à l'autre. Pourtant il existe une distinction que l'on retrouve dans chacun de ces types : c'est la différence entre des hommes de statut et de condition inférieurs, les esclaves ou captifs, par rapport à des hommes de statut libre et de condition supérieure qui sont ou peuvent être les propriétaires des premiers. Une analyse plus approfondie des mécanismes sociaux et économiques fonctionnant dans chacune des trois composantes du royaume va montrer que cette distinction recouvre des types de rapports très différents dans chacun de ces trois « états » : d'une part les formes de relations entre maître et captif, d'autre part le rôle économique et le statut social du captif, enfin le devenir du captif et de ses descendants au sein du groupement familial de son maître varient très fortement selon l'appartenance de ce groupement à l'un ou à l'autre de ces « états ».

Cette étude différentielle de la captivité à la fin de la période précoloniale permet en outre d'apporter des précisions sur la

nature et le fonctionnement des rapports de production dans chacun des systèmes qui composent la société globale.

●

En correspondance avec sa situation politiquement prépondérante à la tête du royaume de Bouna, le clan royal a des revenus provenant d'origines très diverses et ressortissant de systèmes de production et de répartition très différents. Parmi ces principales sources de revenus, il faut signaler l'ensemble des tributs en main-d'œuvre et en produits qui sont prélevés sur les communautés villageoises, le quasi-monopole de la production d'or et d'ivoire sur le territoire du royaume, les frais et taxes de justice, les prises de butin à l'occasion des campagnes militaires. Mais il existe une autre source importante de revenus pour le clan royal : ce sont ceux tirés de l'exploitation directe de la main-d'œuvre servile lui appartenant en propre. En effet, en raison même de la diversité et de l'abondance de leurs revenus, le roi et les chefs de divisions territoriales possèdent de nombreux captifs qui, tant d'un point de vue strictement économique que d'un point de vue socio-politique, jouent un rôle important.

Les captifs ne forment pas une catégorie sociale homogène : en fait, trois principales catégories de captifs se rencontrent, le critère de différenciation étant le fait que ce soit le captif lui-même ou un de ses ascendants à une ou plusieurs générations qui a été acquis par le maître. A chacune de ces catégories s'attachent des conditions de vie et un statut différents qui vont être brièvement analysés.

1. Le captif qui vient d'être acheté ou saisi (ou donné) à titre de prise de guerre : *zaga*. Il est la propriété absolue du maître qui peut le revendre ou le mettre en garantie ; il ne peut rien posséder en propre. En principe, tous les produits de son travail reviennent au maître, qui n'est pas tenu de lui verser de rétribution. Comme il n'a pas le droit de contracter un véritable mariage, le captif peut seulement recevoir de son maître une femme : les enfants nés de ces unions sont appelés enfants de captifs — *zaga bobi* — : on examinera au paragraphe suivant dans quelle mesure leur statut diffère de celui de leurs parents. Le captif — *zaga* — peut au bout d'un certain nombre d'années, s'il a su inspirer confiance à son maître, voir son sort s'améliorer légèrement : il peut recevoir l'autorisation de cultiver un champ ; il peut aussi accumuler quelques biens, animaux et pagnes, qui à sa mort doivent revenir à son maître,

mais qui, de fait, sont souvent partagés, environ par moitié, entre le maître et les enfants du captif. L'affranchissement et le rachat semblent des pratiques inconnues dans la région.

2. L'enfant de captif — *zaga bobi* — ou plus fréquemment *uruso*, est déjà, d'une certaine façon, intégré dans la famille de son maître, puisque celui-ci ne peut plus le vendre. Cependant sa condition inférieure est sans équivoque. Il peut être mis en garantie, mais cette pratique ne suffit pas à caractériser son statut, puisque le fils de la sœur de son maître — *niôsé* — peut aussi être mis en garantie. Né et élevé dans la cour, il est généralement traité comme un enfant de la famille, mais sur qui se reporteraient plus volontiers les différents travaux et corvées pénibles : il est comme un domestique à vie. Cela semble correspondre à ce que certains auteurs ont voulu appeler « captif de case ». Il peut se marier, cultiver son champ, détenir des biens, mais les services qu'il doit à son maître et sa condition l'empêchent en général de dépasser la condition de serviteur humble et dévoué. Cependant, il existe une sorte de rituel de compensation sociale à ce comportement de perpétuel subalterne : c'est la relation à plaisanterie qui le lie à son maître et à la parentèle de son maître. Il a le droit de prononcer des paroles allant jusqu'à l'insulte et l'obscénité vis-à-vis de son maître, sans que celui-ci puisse lui faire le moindre reproche et sans que cela lui porte même ombrage. Bien qu'en principe les biens qu'il a accumulés de son vivant reviennent à son maître, en fait celui-ci en rend la plus grande part aux enfants de l'*uruso*.

3. Le fils de l'« enfant de captif » — *uruso* — est appelé « enfant de la cour » — *beni bio* ; son statut est proche de celui qu'aurait un cadet perpétuel, proche aussi de celui des Koulango : c'est, comme ce dernier, un citoyen de deuxième zone avec les inconvénients et les avantages liés à un tel statut, et aussi avec l'ambiguïté que recouvre dans une telle société certains types de rapports interpersonnels. Les inconvénients viennent de ce qu'il est corvéable, encore que la famille de l'ancien maître en général ne cherche pas à abuser de ce pouvoir, la présence de personnel encore plus corvéable, tel que captifs et descendants de captifs, étant pour l'« enfant de la cour » une protection à cet égard.

Les avantages de son statut proviennent en premier lieu de ce qu'appartenant totalement à la cour du groupement familial du maître de leurs ascendants — ils n'ont généralement pas de parents dans d'autres cours — on peut donc attendre d'eux un loyalisme sans défaut par rapport à leur groupe familial ;

ils n'ont pas de compte à rendre à d'autres cours. En deuxième lieu, leur statut de citoyen de deuxième zone fait d'eux des personnes de confiance par excellence. Des responsabilités, des missions diplomatiques délicates, des négociations commerciales peuvent leur être confiées ; le maître peut être sûr qu'ils accompliront ces tâches sans chercher à en tirer un profit abusif, par exemple usurper un titre dans la hiérarchie des princes de sang royal ou un office. « Enfants de la cour », ils sont nés ; « enfants de la cour », ils sont condamnés à rester toute leur vie des hommes de statut inférieur à celui de leur maître, malgré toutes les qualités, tout le courage dont ils peuvent faire preuve au cours de leur existence vouée à la prospérité de la cour auxquels ils appartiennent, malgré aussi tous les biens qu'ils peuvent accumuler — or, cauris, troupeaux, captifs, femmes et enfants.

C'est justement la raison pour laquelle, les chefs — *ibio* — les choisissent pour leur confier des postes d'officiers de leurs cours ; *to isé* (chef des armées), *tamda* (arbitre-juge), *yabé-légé* (chef de marché) ; souvent ils sont nommés aussi membres des délégations envoyées pour certaines négociations, condoléances, etc.

Au niveau du groupe familial, les « enfants de la cour » sont des partenaires privilégiés pour épouser les filles de sang royal, puisque, par une alliance de ce type, les problèmes d'attribution de descendance se résolvent à l'avantage total du groupe : les deux conjoints lui appartenant, la descendance n'a pas à être partagée avec un autre lignage — *logo* — ce qui serait le cas si la fille avait été mariée avec un homme d'un autre lignage. Un tel mariage — *gusé léko* — a, d'autre part, l'avantage de resserrer encore les liens qui unissent l'« enfant de la cour » à cette cour. Les « enfants de la cour » du sexe féminin sont d'un maniement encore plus intéressant du point de vue de la stratégie sociale. En effet, de même que pour les « enfants de la cour » du sexe masculin les filles de même statut sont les épouses idéales, du point de vue de l'attribution de la descendance, pour les hommes de la cour, de quelque statut qu'ils soient — de sang royal, captif descendant de captif, « enfant de la cour ». De plus, les filles *beni bio* peuvent servir à contracter des mariages avec des hommes d'autres clans dont on veut se faire des alliés, c'est-à-dire des « beaux-parents ». On sait comment un clan donneur de femme se met par là même dans une situation de créancier par rapport au clan qui reçoit la femme. La fille « enfant de la cour » est donc un élément essentiel dans

la stratégie d'un lignage ou d'un clan qui cherche à étendre géographiquement aussi bien que socialement son réseau d'alliances. L'analyse historique du royaume de Bouna montre que ce type d'alliance a été un élément permanent de la politique des trois lignages du clan royal, d'abord pour faire s'installer, ensuite pour garder et s'attacher les groupements mande-dioula, et même pour tisser des réseaux d'alliance avec des groupements de même origine installés dans d'autres cités marchandes du réseau dioula tel que Kong.

De l'analyse qui vient d'être faite, il ressort qu'en une période de trois générations il s'opère une sorte de glissement de statut depuis la condition servile jusqu'à une condition d'homme libre, accompagnant une intégration croissante au lignage du maître, sans que cette intégration fasse oublier l'origine du descendant du captif, c'est-à-dire tout en le maintenant à un statut inférieur, à celui des descendants de son ex-maître, comme serait celui d'un cadet perpétuel[2].

Les captifs proviennent de trois principales sources : la guerre, le commerce et certains privilèges du pouvoir royal. Chaque guerre ou chaque conflit qui implique une expédition des troupes de Bouna entraîne, s'il y a victoire de Bouna, la capture d'un plus ou moins grand nombre de captifs, soit captifs de guerre proprement dits, soldats faits prisonniers, soit membres de la population envahie, femmes et enfants compris, emmenés en captivité. A l'occasion de chaque campagne militaire favorable, une répartition des captifs est effectuée par les chefs, le nombre de soldats qu'ils ont pu rassembler et la participation plus ou moins valeureuse de chacun pèsent dans cette répartition. Dans de nombreux cas, les prisonniers faits de sa propre initiative par un combattant lui sont laissés à titre de récompense.

De nombreux captifs sont acquis aussi par achat, sur les marchés de la région ou auprès des nombreuses caravanes de commerçants qui sillonnent le royaume. Suivant les époques, les prix sont assez variables : les périodes où les achats de captifs se multiplient sont celles pendant lesquelles des conflits éclatent dans les pays limitrophes du royaume de Bouna. C'est ce qui arrive principalement pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle qui est pour Bouna l'occasion d'une prospérité croissante grâce à sa position géographique particulière, marginale par rapport

2. Il en est différemment pour les captives et descendants de captives qui, en cas d'alliance avec des hommes du clan royal, donnent naissance à des enfants ayant le statut d'enfant de sang royal — *ibio*.

aux nombreux conflits qui ravagent pendant plus de quarante ans cette partie de l'Ouest africain. Il suffit de citer ici quelques-uns de ces conflits qui furent la cause de l'asservissement de populations entières, et donc de l'afflux de très nombreux captifs dans toutes les régions avoisinantes, et particulièrement sur le marché de Bouna : à l'Ouest, à partir de 1880, les conflits entre Tiéba et Samori ; puis les conquêtes de Samori dans le Ourodougou, le Tagouana, le Djimini, le Nasian, le Jaman, amènent des captifs d'ethnies très diverses à Bouna. Au Nord-Est, les razzias exécutées par les Zermabé de Gandiari et ensuite de Babatu provoquent un afflux considérable de captifs d'origine « gourounsi » sur les marchés des villes des bassins des Volta. Les prix des captifs subissent des baisses sensibles qui en permettent l'acquisition, même aux hommes les plus modestes ; d'autre part, le développement considérable des transactions commerciales menées par les mandataires de Samori, qui cherchent presque à n'importe quel taux d'échange à vendre des captifs pour se procurer des armes, de la poudre, des chevaux et des produits vivriers pour l'approvisionnement de leurs armées, entraîne la naissance rapide d'assez importantes fortunes dont la plus grande partie s'investit en captifs.

Pour le clan royal, une autre manière d'acquérir des captifs est liée aux fonctions de chef. Celles-ci donnent droit à divers types de tributs et de revenus : parmi ceux-ci, correspondant à des circonstances prévues par la coutume, certaines personnes reviennent au chef de plein droit en tant que captifs. C'est ainsi que tout homme saisi en brousse et reconnu comme un captif en fuite n'appartenant à aucun habitant du royaume est attribué automatiquement au chef du territoire sur lequel cet homme a été trouvé. D'autre part, lors de certaines condamnations de justice — vol, meurtre, adultère, sorcellerie — celui qui est reconnu coupable devient captif du chef qui a présidé au jugement.

Le nombre en même temps que le rôle des captifs au sein du clan royal semblent avoir sensiblement évolué au cours de l'histoire du royaume, et notamment au XIX^e^ siècle sur lequel on dispose évidemment de plus d'informations que sur les périodes précédentes. Les titulaires de chefferie semblent avoir presque toujours disposé d'un assez grand nombre de captifs : de l'ordre de dix à soixante pour les chefferies des divisions territoriales, au moins de l'ordre de la centaine pour le souverain de Bouna. Bien entendu, ces chiffres ne valent comme ordre de grandeur que pour les temps de paix durable ; en effet, lors

des trois défaites des armées de Bouna par les armées abron (1750-1805-1825), la plus grande partie des captifs appartenant au clan royal fut soit tuée, soit emmenée en captivité par les troupes abron. Après chaque défaite, ce ne fut qu'après un certain laps de temps, en rapport avec les conditions économiques générales prévalant à cette période (abondance des récoltes, densité du trafic commercial, prix), que se reconstitua l'effectif des captifs des chefferies.

Une analyse des généalogies des trois quartiers royaux de Bouna a montré qu'à deux et trois générations, c'est-à-dire que dans les premières années du XX^e siècle, à l'époque où Bouna se relevait de ses ruines et où la plupart des réfugiés étaient revenus, environ 40 % des individus appartenant au clan royal étaient d'origine captive, soit captifs soit descendants de captifs à la première génération — *zaga* ou *uruso* — et à la deuxième génération. Si ce pourcentage est retenu à titre d'hypothèse pour déterminer l'effectif des captifs au sein du clan royal vers la fin du XIX^e siècle, ce chiffre, rapporté à l'effectif du clan royal évalué par ailleurs à 5 000 personnes, permet de situer cette population captive à environ 2 000 personnes, chiffres qui serviront à titre de comparaison avec les chiffres des effectifs des autres groupements, communautés villageoises et quartiers mande-diula.

Les captifs étaient répartis soit dans la propre cour du chef où ils servaient en tant que domestiques, soit dans des cours attenantes à celle du chef, soit dans des campements de culture. Comme les chefs et la plupart des notables — *igbalogo* — du clan royal considéraient que c'était déchoir pour eux que de travailler la terre de leurs propres mains, de nombreux captifs et descendants de captifs étaient employés sur les champs de leurs maîtres ; tout au plus, ces derniers se contentaient-ils d'aller surveiller les travaux de leurs gens lors des principales opérations culturales et à l'époque des récoltes.

Mais les captifs étaient aussi employés dans d'autres secteurs de l'économie, en particulier leur rôle dans la production de l'or a certainement été très important dès le commencement de la dynastie, production dont on a souligné qu'elle a été un élément moteur dans le développement du royaume. Tant le creusement de puits dans les zones aurifères que les opérations de lavage des sables contenant la poudre du métal précieux nécessitaient une main-d'œuvre assez abondante : généralement en période de saison des pluies, favorable pour l'approvisionnement en eau, des groupes formés en grande partie de captifs

étaient envoyés sur les placers de la région ; installés dans des campements pour plusieurs mois, ils étaient employés aux diverses tâches d'extraction de l'or pour le profit de leurs maîtres.

Enfin, à temps partiel, des captifs étaient utilisés soit comme porteurs, pour des opérations commerciales, à l'occasion de campagnes militaires, soit dans certaines activités artisanales comme le tissage : dans le cas de ce dernier métier, certains captifs devenaient de véritables spécialistes et pouvaient même y être employés presque à temps plein.

L'assimilation des captifs en trois générations les transformait en « koulango » de la famille royale, pour la plupart paysans ayant leurs champs, mais travaillant aussi à temps partiel sur le champ de leur ancien maître auprès duquel leurs propres champs étaient généralement situés. Ce n'est qu'après 1860 et l'afflux de captifs de faible prix que s'amorça une transformation dans le mode d'exploitation des captifs. Jusqu'alors, les captifs étaient autant prisés pour leurs capacités de reproduction — leurs enfants s'intégraient au lignage de leur maître — que pour leur rôle dans la production ; dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'inflation de captifs alla de pair avec une forte augmentation de la demande de produits vivriers en provenance surtout justement de ceux comme Samori et Babatu qui jetaient les captifs à si bon prix sur le marché et qui, par les guerres et les razzias incessantes qu'ils menaient dans les régions avoisinantes, désorganisaient gravement la production vivrière. Les chefs de province prirent très vite conscience de cette nouvelle donnée de la conjoncture économique : comme l'ont exprimé très clairement plusieurs de leurs descendants (Angaïe Isié, Niamouin Isié) : « Avec le travail des captifs, grâce à la vente de produits vivriers, on pouvait acheter de nouveaux captifs. » A partir de cette époque, la capacité de production des captifs se trouva privilégiée par rapport à leur capacité de reproduction, et l'on vit des chefs de province s'approprier jusqu'à deux cents captifs et les installer en villages de cultures sous la surveillance de véritables intendants. La ruine du royaume par Samori et la *pax gallica* qui suivit l'occupation coloniale mirent brutalement fin à l'évolution qui s'était amorcée, vers une société de type plus nettement esclavagiste.

●

Les communautés villageoises peuplées d'autochtones — *Koulango* et *Loro* — forment le fonds de la population du royaume ;

au nombre d'environ deux cent cinquante à la fin du XIXe siècle, ces communautés sont regroupées en une vingtaine de chefferies provinciales d'importance très inégale, à la tête desquelles sont des hommes du clan royal — *ibio* — dépendant plus ou moins directement du chef supérieur, le roi de Bouna, Bouna Isié. Chaque communauté est formée soit d'un, soit de plusieurs groupements de type clanique ou lignager, chacun constitué par une ou plusieurs cours — *benu*. Basée principalement sur l'agriculture et secondairement sur l'élevage, la chasse et la cueillette, la production est assurée par des exploitations assez individualisées au niveau du ménage, mais avec de fortes habitudes de travail en commun au niveau de la « cour » ; ces habitudes se projettent sur le terroir lui-même dans la disposition extrêmement originale des champs de tous les hommes de la même cour qui, en forme d'arc de cercle, sont contigus et constituent un cercle autour d'un même arbre-centre appelé *panu*.

Les différentes catégories de captifs repérées pour le clan royal se retrouvent au sein des communautés villageoises avec l'accent mis encore probablement davantage sur l'assimilation rapide des descendants de captif par le groupement lignager de leur maître. Le mode de vie patriarcal de ces groupements joue, en effet, dans ce sens : le captif (*zaga*) ou son fils (*uruso*) travaille au champ côte à côte avec son maître et les proches parents de celui-ci. Habitant la même cour, le captif, dans la plupart des cas, mange dans la case réfectoire — *hirima* — où, selon la tradition, tous les hommes de la cour prennent en commun le repas du soir.

Ce contact journalier et permanent du maître et du captif se prolonge souvent sur le plan des liens d'alliance qui s'installent très rapidement entre eux : le captif ou la captive, après quelques mois ou quelques années de présence dans la cour de leur maître, se voit attribuer un (ou une) conjoint, généralement de statut équivalent. A la génération suivante, l'intégration du descendant de captif — *uruso* — se renforce par une nouvelle alliance avec un membre du groupe lignager du maître : ce peut être soit avec un captif ou descendant de captif mais cela peut aussi être, si il (elle) est particulièrement bien considéré(e) par la famille de son maître, avec un des enfants, fils (fille) ou fils (fille) de frère. Dans certains de ces cas, l'assimilation du descendant de captif est presque complète dès la deuxième et la troisième génération ; dans la grande majorité des cas, cette

assimilation se faisait rarement après la quatrième ou la cinquième génération.

Cette rapidité d'assimilation des captifs au sein des groupements lignagers de leur maître peut s'expliquer par les caractéristiques du système de production dont faisaient partie ces groupements. Comme on l'a souligné dans l'analyse de la situation des captifs au sein du clan royal, le captif peut être apprécié de deux points de vue complémentaires, celui de sa capacité de reproduction et celui de sa capacité de production. Dans les communautés villageoises koulango, le principal, non la totalité, des activités de production est orienté vers la production de la subsistance : la faiblesse relative de la technologie agricole, les aléas climatiques (certaines années les pluies sont insuffisantes ou mal placées par rapport au calendrier agricole), les dangers de guerre ou de razzia, les maladies et épidémies touchant les hommes et les animaux rendent souvent la production incertaine : plus un groupement familial dispose de main-d'œuvre, moins la production est aléatoire. Dans les années favorables, des stocks de céréales peuvent être constitués, ce qui accroît la sécurité et la force du groupe. L'effectif de la famille est donc un facteur essentiel de son existence même et de sa reproduction : abondance de la main-d'œuvre signifie abondance des récoltes et un nombre élevé d'enfants est le signe d'une faveur particulière des forces extraterrestres (Terre et ancêtres). Dans un tel contexte, c'est la capacité de reproduction qui semble plus valorisée que la capacité de production, encore que celle-ci ne soit pas du tout négligée.

En effet, l'étude de la répartition des communautés villageoises sur l'ensemble du territoire du royaume de Bouna montre que la plupart d'entre elles se trouvent sur les grandes routes des caravanes qui sillonnent à l'époque coloniale le territoire du royaume. Malgré ce qui vient d'être dit sur la productivité faible du travail à la houe manuelle et les divers aléas de la production, ces communautés connaissent la petite production marchande : la vente de nombreux produits vivriers (céréales, tubercules, beurre de karité, viande d'élevage et de chasse, etc.) et la fourniture de différents services (gîte, préparation de nourriture, soins médicaux, divination, etc.), payées par les caravaniers sous forme de cauris généralement, assuraient aux membres de ces communautés un revenu monétaire qui n'était pas négligeable. Certes, la gamme de dépenses indispensables comme le sel et les outils aratoires en fer ou plus ou moins facultatives (armes, poudre, étoffes importées, etc.) était assez

large : elle pouvait néanmoins laisser aux plus riches des chefs de famille la possibilité d'acheter au cours de son existence un ou plusieurs captifs. La reconstitution de quelques généalogies dans certains villages koulango permet d'estimer à environ 20 % le nombre de personnes, soit eux-mêmes de statut captif, soit de filiation captive à une ou deux générations.

●

Les clans-quartiers d'origine étrangère, principalement mande-dioula, forment un milieu qui peut sembler hétérogène, tant par la diversité de leur provenance que celle de leurs caractéristiques linguistiques et socio-culturelles, mais qui pourtant se différencient très nettement des deux autres composantes du royaume, clan royal et communautés villageoises. En effet, ce sont eux qui constituent le milieu urbain du royaume ; Bouna surtout, Danoa et Angaïe sur une plus petite échelle, sont de véritables cités marchandes caractérisées par une diversification certaine des activités économiques : activités religieuses, commerce et artisanat sont pratiqués par une proportion importante de la population sans que l'agriculture et l'élevage soient abandonnés. D'autre part, le fait qu'une grande partie des activités marchandes soient orientées sur le commerce à longue distance ouvre largement le pays à un dense trafic d'hommes, d'idées et de marchandises.

Au sein de ces clans-quartiers, différentes catégories de captifs se retrouvent, formellement au moins, analogues à celles observées au sein des communautés villageoises et au sein du clan royal, mais auxquelles le contexte socio-économique propre aux quartiers mande-dioula donne des sens très différents. Le captif — *djõ* — est celui qui a été acheté sur un marché, pris au cours d'une opération militaire, ou, par exemple, donné à titre de remboursement d'une dette : ce captif ne peut être sujet de droit, il est corvéable à merci et peut être revendu. L'enfant de ce captif(ve) — *uruso* — c'est-à-dire celui qui est né dans la cour du maître de son père, a un statut différent de celui de ce père ; sauf faute grave, il ne peut être vendu. Il peut être installé à son compte, avoir femme et enfants, et jouir d'une certaine autonomie économique. Il peut accéder à certaines richesses, par exemple acquérir des bœufs et même des captifs. Bien qu'en principe il ne puisse faire du commerce que pour le compte de son maître, il arrivera souvent que le « captif de case » soit seul à la tête d'une importante caravane de captifs

appartenant à son maître et transportant sur de longues distances des marchandises d'une valeur très importante : dans de tels cas, une partie des bénéfices peut être donnée par le maître au captif. Lorsque le maître lui laisse cultiver ses propres champs, le descendant de captif — *uruso* — lui doit un certain nombre de journées de travail, trois ou quatre par semaine, et/ou une certaine quantité de produits agricoles.

A la différence de ce qui a été constaté dans l'analyse de la situation des captifs au sein du clan royal comme au sein des communautés koulango, l'assimilation progressive de génération en génération depuis le statut de captif jusqu'au statut d'homme libre ne se réalise pas en milieu mande-dioula. Certes, un certain glissement se produit ; le descendant de captif est totalement intégré à la cour de ses maîtres mais l'évolution du statut de descendant de captif semble s'arrêter à cette deuxième génération. La condition de descendant de captif à la nième génération reste une condition inférieure : il est hérité au même titre que les autres biens dans la famille du maître ; les biens que le captif peut accumuler au cours de sa vie reviennent, au moins théoriquement, de plein droit au maître. Cependant, dans ce domaine, ce qu'on pourrait appeler l'idéologie patriarcale de la société mande-dioula apporte de sensibles correctifs : en fait, si les biens du descendant de captif ne peuvent se transmettre directement à ses enfants, c'est le maître qui hérite de ces biens, quitte pour lui à les donner, intégralement ou en partie, suivant son bon vouloir, aux enfants du descendant du captif décédé. D'ailleurs, il est remarquable de constater que l'affranchissement, bien qu'explicitement reconnu par la loi islamique, semble n'avoir jamais été pratiqué dans le milieu mande-dioula de Bouna. Cette contradiction entre les devoirs dictés par les livres saints et la pratique sociale ne semble pouvoir s'expliquer qu'en analysant l'ensemble des rapports régissant les individus au sein de cette société. L'affranchissement, tel qu'il était pratiqué dans l'antiquité et dans le monde islamique, laissait subsister d'étroits rapports de dépendance entre ancien maître et affranchi : celui-ci restait comme son « client », c'est-à-dire qu'il ne lui était plus totalement aliéné et qu'il ne lui devait plus que certaines obligations en certaines circonstances. En milieu mande-dioula, comme il a été constaté, seul le captif qui vient d'être acquis est aliéné pleinement à son maître ; le « captif de case » ou le descendant de captif à trois, et à plus forte raison, à quatre générations recouvre une partie de son autonomie. A cette étape, la différence de condition, sinon de

statut formel, avec l'affranchi s'estompe : dans les deux cas, on se trouve en présence d'individus exploités et dont les descendants le seront à leur tour, cette exploitation-aliénation ayant une certaine tendance à diminuer au fur et à mesure que les générations passent sans toutefois qu'elle soit appelée à disparaître totalement.

L'absence des données numériques pour l'époque précoloniale empêche de connaître de façon exacte le nombre et la proportion de captifs par rapport à celui des hommes libres, donc leur poids réel dans la vie économique. Diverses informations concernant tant Bouna que d'autres villes du réseau mande-dioula permettent toutefois certaines hypothèses et certains recoupements dont peuvent être tirées quelques estimations.

L'enquête directe est aujourd'hui très difficile, dans la mesure où au statut de captif se trouvent attachés certains sentiments de mépris de la part de ceux qui ne le sont pas et d'humiliation pour ceux qui le sont. Les personnes âgées que l'on interroge reconnaissent l'importance numérique de la population de statut servile sans qu'il soit possible de les faire préciser autrement que sous la forme : « Mon grand-père, Ibrahima Ouattara, avait 8 captifs, et Saïdou Camara qui était très riche en avait 30. » Rares, semble-t-il, étaient les hommes mariés n'ayant pas un ou deux captifs et nombreux les hommes d'un certain âge et d'un certain statut social — chef de maisonnée (*lutigi*) ou chef de quartier (*kabilamasa*) — ayant plus de 10 captifs. Avec des hypothèses moyennes[3], on obtient une estimation d'environ 50 à 60 captifs pour 100 personnes libres, ce qui représente de 35 à 45 % de l'effectif global de la population. Ces chiffres ne sont donnés que comme ordre de grandeur : on peut les comparer à ceux qui ont été donnés lors d'une enquête effectuée au début du siècle par les commandants de cercle de l'A.O.F.[4] : par exemple, pour le cercle de Kong, 180 000 captifs pour 220 000 hommes libres, soit 44 % de captifs, et, pour la ville de Kankan, gros centre commerçant dioula-malinké, 6 000 captifs sur 10 500 personnes, soit 55 % de captifs. L'estimation qui a

3. Les hypothèses sont les suivantes : pour 100 personnes de statut libre, sur 20 hommes mariés, 13 hommes de statut ordinaire possèdent en moyenne 1,5 captifs et 7 « notables » en possèdent en moyenne 5 : soit environ 55 captifs pour 100 personnes libres (par le terme de captif, on comprend aussi bien les hommes que les femmes et les enfants de statut servile).

4. Archives de la République du Sénégal, dossiers K 21, cités dans J. L. Boutillier, 1968.

été faite ci-dessus peut donc, à la lumière de ces chiffres, être considérée comme minimale.

Par enquête directe auprès de chaque *kabila*, J. Holden a fait l'inventaire pour l'époque de l'arrivée de Samori du nombre de captifs possédés par les hommes les plus importants des sept principaux *kabila* : il a trouvé 2 700 comme effectif de la main-d'œuvre servile travaillant surtout pour l'agriculture[5]. En admettant, comme il le suggère, que ces chiffres sont probablement surévalués pour des raisons d'orgueil familial, en estimant cette surévaluation à 30 % et en faisant l'hypothèse que cette main-d'œuvre représente les 4/5 de l'ensemble de la population de statut servile, on obtient une estimation de cette population assez proche de celle qui a été faite ci-dessus : 2 500 captifs pour une population mande-dioula d'environ 6 000 personnes.

En fait, il n'y avait pratiquement pas de domaines où la main-d'œuvre servile n'était utilisée par le maître dioula. Le captif(ve) de première génération — *djõ* — ou le descendant de captif — *uruso* — dans son adolescence pouvait être employé, soit à temps complet, soit à temps partiel, comme domestique ; dans la cour de son maître, il (elle) accomplissait diverses besognes généralement réservées aux femmes : décortiquer les céréales, piler les tubercules, aller chercher de l'eau et du bois de chauffe ; la collecte du bois pouvait même donner au maître l'occasion d'obtenir des revenus supplémentaires monétaires ; en effet, le bois recueilli en plus de ce qui était nécessaire à la consommation de son groupe familial pouvait être vendu sur les marchés de la ville ou auprès des caravanes de passage séjournant en ville et ayant besoin de bois pour faire cuire leur nourriture. D'autre part, la main-d'œuvre servile féminine était utilisée à aider les femmes de la famille du maître à filer le coton de leurs champs, de même, que parallèlement, une partie de la main-d'œuvre servile masculine pouvait être spécialisée et utilisée au tissage d'étoffes destinées à la confection de couvertures, de pagnes et de vêtements divers.

Dans le commerce à longue distance, cette main-d'œuvre servile se retrouve à différents stades des transactions, mais surtout pour les opérations de transport. On sait comment, pour le réseau commercial *mande* précolonial, les fonctions de commerçant sont à peu près indissociables de celles de trans-

5. J. Holden, 1970, p. 104.

porteur. De très nombreux auteurs, Caillé, Park, Binger, etc., ont donné des descriptions de ces caravanes de commerçants accompagnés de leurs captifs portant sur leur tête de lourdes charges et parcourant les chaudes et longues pistes des savanes ouest-africaines. On peut dire, sans crainte d'être taxé d'exagération, que c'est l'existence de cette main-d'œuvre servile qui a permis le développement du commerce à longue distance à l'échelle que ce commerce a connue : le prix d'achat relativement bas, mais surtout le faible coût d'entretien, réduit à la frugale nourriture du captif, rendait possible le transport de marchandises sur de longues distances à des coûts modérés, même compte tenu des faibles charges transportées, environ 30 kg. Dans la zone méridionale de la zone sahélo-soudanaise, où se trouve Bouna, la possession d'un effectif élevé de porteurs était d'autant plus importante que la présence de la mouche tsé-tsé dans la région même, et, surtout à partir de Bouna, dans toutes les régions situées au sud, interdisait toute utilisation des animaux de bât qui étaient utilisés plus au nord, ânes et bœufs : toute marchandise transportée vers le sud devait être portée à tête d'homme[6].

Dans les opérations commerciales, les captifs étaient aussi employés localement comme magasiniers, gardiens d'entrepôts, commis comptables, mais aussi, selon leurs dons, leurs compétences, l'ancienneté de leur entrée au service de leur maître ou le nombre de générations depuis que leurs ascendants avaient été achetés, et selon la confiance que leur maître leur portait, ils pouvaient accéder à des fonctions de plus haute responsabilité : chefs de caravane, correspondants installés à demeure dans une autre ville ; dans certains cas, ils pouvaient même devenir de véritables associés de leurs maîtres.

L'utilisation de la main-d'œuvre servile dans l'agriculture et l'élevage, c'est-à-dire directement dans la production, était aussi essentielle et probablement très typique de cette forme d'organisation économique. Pour le plus grand nombre, les captifs travaillant dans ce secteur ne résidaient pas dans la ville même de Bouna aux côtés de leurs maîtres mais dans des campements de culture *djõso*, c'est-à-dire, littéralement, village de captifs ; situés à l'extérieur de la ville, à une distance pouvant atteindre de dix à trente kilomètres, ces villages, au nombre

6. En cas de guerre, les captifs et descendants de captifs servaient de porteurs à leurs maîtres (bagages, armes, poudre, butin) : eux-mêmes ne se battaient que dans des circonstances exceptionnelles.

d'une centaine, formaient une couronne autour de Bouna. Certains voyageurs européens de l'époque précoloniale, comme Binger, avaient remarqué cette forme d'organisation de l'espace correspondant à une forme d'organisation socio-économique : « De Masaka à Salaga, on ne traverse pas de villages mais on passe à portée de nombreux petits groupes de culture dépendant de Salaga, villages de captifs se livrant aux cultures sous la surveillance d'une partie de la famille du propriétaire. Ces groupes de culture portent le nom de leur propriétaire auquel on ajoute *iri*, *sou*, *pé* ou *kadé* suivant que l'on parle dagomba, mande ou gondja, cette terminaison signifiant dans les trois langues "village, habitation"[7]. »

La taille comme la composition de ces villages de culture varient assez fortement de l'un à l'autre. Il peut ne comprendre que les captifs appartenant à un seul maître ou regrouper les captifs appartenant à différents hommes de la même *kabila*. Il peut abriter de façon permanente ou occasionnelle le propriétaire des captifs ou des membres de sa famille, frère cadet, fils ou collatéral, et la ou les femmes et enfants de ceux-ci : dans ce cas, la gestion de la ferme est assurée directement par le maître ou ce membre de sa famille ; dans d'autres cas, c'est un captif, généralement ayant un certain âge et homme de confiance du propriétaire, qui assure la gestion effective sous le contrôle plus ou moins strict du propriétaire ou d'un membre de sa famille délégué dans cette tâche pour lui. La taille des *djõso*, variable selon leur composition, pouvaient aller d'une dizaine à 200 à 300 personnes.

Le rôle économique des *djõso* était considérable dans la mesure où ils assuraient soit une partie, soit la totalité de la production des denrées vivrières nécessaires à la subsistance des groupements familiaux des propriétaires de captifs, libérant ceux-ci de l'essentiel des tâches agricoles et leur permettant ainsi de se consacrer à d'autres activités. Dans certains cas même, lorsqu'un homme possédait de nombreux captifs et qu'il en employait une forte proportion dans ses *djõso*, il pouvait obtenir une production de vivriers supérieure à la consommation de son groupe familial : le surplus était vendu sur les marchés de la région, soit à des hommes dont la production vivrière était insuffisante, faute d'un nombre suffisant de captifs, soit à des caravanes de passage pour leur propre consommation ou pour l'exportation.

---

7. L. Binger, 1892, t. 2, p. 85.

La rationalité de l'exploitation du captif par son propriétaire était très consciemment ressentie : il est en effet remarquable que la seule forme d'accumulation de capital que l'on rencontre à cette époque et dans ce milieu se soit faite par achat de captifs : de nombreux Dioula interrogés reconnaissent que la thésaurisation en cauris ou en or n'était reconnue ni comme signe de prestige ni comme source de profit, tandis que l'acquisition de nombreux captifs apportait à leur propriétaire à la fois l'un et l'autre. Binger[8] avait déjà noté que « le Mande... sait utiliser toutes ses forces vives pour augmenter le nombre de ses esclaves, ce qui dans ces régions équivaut à richesse ou au moins à aisance relative, car il ne faut pas oublier que le plus ou moins grand nombre d'esclaves fixe la richesse individuelle[9] ».

L'exploitation du captif par son maître dans les procès de production a sa correspondance au niveau de la reproduction : au captif, ou au descendant de captif, le maître procure une femme de même statut : les enfants du couple, qui héritent du statut de captif, viendront grossir la main-d'œuvre servile du maître. Cette forme de mariage a eu lieu sans formalités, sans même, semble-t-il, que les conjoints soient consultés ou aient à exprimer un avis sur le choix que leur maître a fait. De plus, une telle union est indissoluble, sauf par décision du maître. Donc, sauf cas de maladie, d'épidémie et de guerre, le captif en tant que bien de capital bénéficie à son maître non seulement sous forme de rente en travail et/ou en produits qu'il lui procure, mais aussi sous forme d'une « rente en captifs ». Le cas de certaines captives ou de descendantes de captifs peut être différent dans la mesure où elles servent fréquemment d'épouses à leur maître ou qu'elles sont données comme épouses à des hommes libres de la famille du maître, c'est leur capacité de reproduction qui est privilégiée : les enfants auxquels elles donnent naissance sont de statut libre et viennent renforcer l'effectif du lignage du maître.

Le produit réel tiré de l'exploitation du captif peut se calculer après la déduction du coût de l'entretien du captif : celui-ci est déterminé, d'une part, par les normes physiologiques et le

---

8. *Ibid.*, t. 1, p. 390 ; cf. aussi, entre autres auteurs soulignant ce fait, CAILLÉ, t. 2, p. 38.

9. Cf. l'analogie avec le pays *ashanti* : K. ARHIN, 1972, p. 42.

Mais, à la différence de tous les pays *akan* où une thésaurisation importante se faisait sous forme d'or (poudre, pépites, bijoux), les Mande ne thésaurisaient pratiquement que sous forme de captifs.

type de travail demandé, d'autre part, par les rapports caractéristiques existant entre le captif et son maître. A la limite, le statut du captif pourrait ne différer qu'à peine de celui de la bête de somme, mais il existe des normes modelant la vie des captifs selon leur intégration dans une certaine vie patriarcale, normes bien différentes suivant les catégories de captifs. Ainsi, le surplus provenant de l'appropriation de captifs varie largement selon les conditions de son insertion dans la maisonnée de son maître : il est probablement le plus élevé dans le cas où le captif est domestique ou porteur et le plus faible lorsqu'il est, par exemple, courtier pour son maître dans certaines des opérations commerciales menées par ce dernier ; ce surplus est de valeur moyenne lorsque le captif travaille comme cultivateur sur les champs du *djõso* — village de culture — de son maître.

Ces surplus sont évidemment très difficiles à évaluer, différemment d'ailleurs selon le secteur dans lequel le captif était employé : à titre d'ordre de grandeur, on peut citer quelques estimations faites par des voyageurs à l'époque 1880-1890 dans cette région ou dans des régions proches pour le cas des captifs employés dans l'agriculture. Olivier de Sanderval note au Fouta-Djallon, dans la région de Timbo, « qu'un captif et sa femme cultivent assez pour nourrir trois personnes toute l'année... On le nourrit la première année, c'est-à-dire qu'on lui paye pour cela une valeur de 30 à 40 francs ; c'est tout. Passé cette première année, il se nourrit lui-même moyennant qu'on lui laisse ses nuits et le samedi et le dimanche pour cultiver son champ. Dans le temps où il n'a rien à faire aux champs, on l'occupe à faire caravane[10]... ». Si ce coefficient (deux captifs peuvent produire en plus de leur propre subsistance celle de trois autres personnes) est appliqué à l'estimation faite par J. Holden du nombre de captifs travaillant dans les *djõso* à l'époque précédant les guerres de Samori, on se rend compte que probablement environ 90 % des principaux produits vivriers — à l'exception des protides d'origine animale — consommés par les communautés dioula étaient produits par leurs captifs.

Dans le secteur commercial, un calcul de Binger a montré que le revenu tiré du captif employé comme porteur pouvait être beaucoup plus important, quoique, comme le remarque Binger, « pas excessif » : « Un porteur d'une charge de sel, achetée à Salaga 8 000 cauries, la vend à Kintampo environ 16 000

10. O. DE SANDERVAL, 1883, p. 220.

cauries, et les kolas qu'il rapporte à Salaga lui portent son capital à environ 30 000 cauries, lorsqu'il a eu soin d'emporter les cauries nécessaires aux frais de route et qu'il a introduit sa charge de sel intacte à Salaga[11]. » Binger évalue les frais divers — droits de passage à certains chefs, péages de fleuve et 100 cauries de nourriture par jour — pour le voyage aller et retour qui dure vingt-cinq jours à environ 7 000 cauries : le revenu par porteur et par voyage s'établit à 15 000 cauries. Binger en conclut qu'il faut qu'un porteur fasse environ dix voyages, c'est-à-dire travaille un an comme une « bête de somme » pour rapporter la valeur d'un captif. Ce calcul type n'a évidemment qu'une valeur limite optimale, puisqu'il ne tient pas compte des conditions souvent très aléatoires dans lesquelles se déroulaient les opérations de transactions et de transport : razzias, exactions de chefs locaux, maladies, etc. Il a toutefois le mérite de montrer le niveau relativement élevé du surplus obtenu par la possession de captifs, notamment dans leur utilisation pour le transport des marchandises.

L'effectif des captifs au sein des quartiers mande-dioula, de même que la proportion entre les différentes catégories de captifs, semblent avoir varié selon les époques dans des limites encore plus importantes que pour le clan royal et les communautés villageoises ; cela dans la mesure même où le principal de leurs activités commerciales étant orienté vers l'extérieur, les Mande-Dioula ont toujours été plus dépendants de la conjoncture internationale. L'existence de la captivité à Bouna, au sein des communautés dioula, remonte certainement à la date même de leur arrivée dans la ville, mais les captifs devaient être à cette période en petit nombre. Au cours du XVII^e^ siècle et du XVIII^e^, le nombre de captifs alla en augmentant au fur et à mesure que les activités commerciales de Bouna se développèrent et que sa prospérité grandit ; on a vu comment, en milieu dioula, la thésaurisation ne se fait pratiquement pas sous forme d'argent, d'or ou de cauries. Sans aucun doute, la plus grande partie des bénéfices acquis dans les opérations de commerce à longue distance fut employée pendant cette période à l'acquisition des captifs, acquisition qui est aussi partiellement responsable de la croissance démographique de la ville. L'intégration progressive des descendants de captifs entraîna l'augmentation des clans les plus prospères : Ouattara, Kamara, Ligbi, etc. Dès

11. L. Binger, 1892, t. II, p. 143-144.

cette période, apparaissent les premiers villages de culture — *djõso* — qui toutefois ne se multiplieront en beaucoup plus grand nombre qu'au siècle suivant : l'« esclavage » reste surtout de type patriarcal et domestique. D'ailleurs, on a vu comme l'accroissement du nombre des esclaves ne se fait d'une façon qui n'est ni linéaire ni irréversible : en effet, les guerres où est impliqué le royaume de Bouna sont l'occasion de pertes sévères qui n'épargnent pas les quartiers mande-dioula.

Le même phénomène qui a été constaté pour le clan royal dans la deuxième moitié du XIX^e^ siècle se retrouve pour les quartiers mande-dioula. La position géographique de Bouna, marginale par rapport aux divers conflits qui ravagent cette partie de l'Ouest africain pendant plus de trente années, est pour les commerçants de la ville, en particulier, l'occasion d'un fructueux négoce. Une grande partie des bénéfices étant immédiatement investie en achat de captifs, les notables dioula disposant de plusieurs dizaines de captifs deviennent nombreux à cette époque. L'afflux des captifs entraîne des transformations dans les formes de leur exploitation : alors que, jusqu'au début du XIX^e^ siècle, la captivité était surtout de type patriarcal — les captifs étant employés à la production des denrées vivrières nécessaires à la subsistance du groupe familial de leur maître et au portage des marchandises — elle tend à devenir un élément de la production, notamment de la production agricole. La multiplication des villages de culture — *djõso* — est un indice de la transformation qui est en train de se réaliser : les notables dioula prennent conscience du profit que, grâce à la main-d'œuvre servile, ils peuvent tirer de l'augmentation de la production vivrière, dont la demande est grande de la part des armées de Samori. Commerce et production agricole deviennent des activités complémentaires en rapide expansion, expansion dont les éléments moteurs sont l'achat et le travail des captifs. Il semble ainsi que se précisent à la fin du XIX^e^ siècle, dans des circonstances historiques très particulières, les traits d'une société de type esclavagiste, c'est-à-dire d'une société où l'esclavage est un facteur déterminant de la production. En fait, cette évolution ne sera que très éphémère, puisque ce seront justement les armées de Samori qui ont permis, par leurs offres de captifs et leurs demandes en armes et en vivriers, cette transformation rapide des structures de production et qui, attirées par cette prospérité de Bouna dont elles sont en partie responsables, vont en 1896 venir s'emparer de Bouna, piller la

ville et le royaume et détruire en profondeur ses structures socio-économiques.

L'évolution des formes d'exploitation des captifs dans la deuxième moitié du XIXe siècle met en évidence le choix qui s'offre au propriétaire de captifs quand il veut tirer le meilleur parti possible de la force de travail servile. La solution la plus simple et la plus directe consiste à utiliser le captif comme on le ferait, par exemple, d'un animal domestique : le maître entretient le captif en satisfaisant ses besoins élémentaires, en nourriture notamment, de façon à maintenir intacte sa force de travail. L'autre solution consiste à établir le captif à son propre compte, lui concéder par exemple une parcelle de terre pour qu'il la cultive : le captif pourvoit lui-même à son entretien et le maître prélève une certaine proportion sur sa production et/ou sur son temps de travail. Ces deux solutions ne sont pas équivalentes : elles peuvent correspondre à des taux et des modes d'exploitation, à des types de gestion ou des secteurs économiques différents.

Probablement en raison d'un assez faible niveau des forces productives, il semble que l'exploitation directe des captifs n'ait jamais pris à Bouna une grande amplitude, du moins dans la plupart des secteurs. Au niveau de la cour, l'aide aux travaux domestiques, le travail sur le champ du maître semblent avoir rarement employé plus d'une dizaine ou d'une quinzaine de captifs(ves) ; les problèmes de surveillance, de logement et d'entretien ont limité le nombre de ces « captifs de case ». Une autre raison de limiter le nombre de captifs dans la cour se trouve dans le mode de vie de la famille mande-dioula : au-delà d'un certain seuil, la proportion de captifs semblait difficilement tolérable, parce qu'incompatible avec certaines normes de comportements communautaires, et aussi de comportements éthico-religieux. Au sein de la société mande-dioula, il n'a jamais existé de vastes ateliers ou manufactures employant du travail servile tels que Rome et la Gaule en ont connu, notamment dans les premiers siècles de notre ère ; tout au plus pouvait-on rencontrer à Bouna quelques petits ateliers de tissage, employant saisonnièrement quelques captifs, le plus souvent moins d'une douzaine. Le seul domaine où un nombre important de captifs ait été utilisé en exploitation directe est celui du portage de marchandises : les captifs composant les caravanes des grands marchands dioula représentaient dans ce cas un véritable capital.

Dans le domaine de l'agriculture, comme on l'a montré précédemment, il semble que l'utilisation de la main-d'œuvre

servile ait suivi une évolution dont on retrouve des parallèles dans d'autres situations historiques. Lorsque le nombre des captifs est resté relativement faible, c'est-à-dire jusqu'aux environs de 1850, la plupart des captifs employés plus ou moins saisonnièrement dans l'agriculture l'ont été directement sur les champs du maître, soit qu'ils résident à Bouna dans le *lu* du maître, soit qu'ils résident pour de plus ou moins longs séjours selon le rythme des travaux agricoles dans un campement — *djõso* — situé auprès des champs, la surveillance du *djõso* et sa gestion étant directement assumées par le maître ou un de ses représentants.

Il semble que ce soit au fur et à mesure de l'accroissement du nombre des captifs disponibles pour l'agriculture qu'un mode d'exploitation indirect ait été mis en place par les propriétaires ayant le plus grand nombre de captifs. En effet, comme l'a montré Marc Bloch pour d'autres temps et d'autres sociétés[12], la grande exploitation agricole employant de nombreux esclaves rencontre de graves inconvénients dans l'utilisation de ce type de main-d'œuvre : « Dans toutes les sociétés qui font usage du travail servile en grand et sous sa forme la plus simple, celle des latifundia romains, celles des plantations aux Indes orientales, son emploi a répondu à des conditions toujours pareilles, qu'imposait impérieusement sa nature même. L'esclave est mauvais travailleur ; son rendement a partout été estimé assez bas. Il représente, en outre, un capital essentiellement périssable. Le patron qui, aujourd'hui, par mort ou maladie, se voit privé d'un ouvrier aura peut-être, si le marché de la main-d'œuvre est défavorable, quelque difficulté à le remplacer ; mais, s'il le remplace, il n'aura subi aucune perte, puisque le salaire, quel que soit l'homme, demeurera égal à lui-même. Le maître dont l'esclave mourait, tombait malade ou tout bonnement vieillissait, devait au contraire en acheter un autre ; il perdait tout net la somme dont il avait payé le premier. Certes on pouvait, pour combler quelques vides, faire fond sur les esclaves nés dans la maison même. Non pour les combler tous. De tous les élevages, celui de l'homme est le plus délicat. » A ce système, Marc Bloch oppose le « régime de la tenure » : « Supposons l'esclave établi à son compte sur une petite ferme. Comme il vit en familles mieux organisées, sa race se perpétue plus sûrement ; sur les champs qui lui sont concédés, son travail

[12] M. Bloch, 1947.

est de qualité meilleure : car les redevances devant bon gré mal gré être payées, c'est de sa propre peine que dépend le surplus de produits auquel est attachée sa vie. Restaient les services obligatoires sur les terres du maître. Leur rendement n'était sans doute pas excellent, et peut-être fût-ce là une des causes qui, bien plus tard, à partir du x^e siècle, amenèrent à leur tour, leur abandon... Cet esclave fermier restait bien sans doute, par son statut personnel, un esclave ; en pratique, la destinée de l'esclave ainsi établi sur une petite exploitation dont la conduite lui était confiée différait beaucoup de celle qu'évoque le mot même d'esclavage. Il ne versait au maître qu'une part des produits de son activité ; il ne lui donnait qu'une part de son temps (car, lors même que les corvées étaient théoriquement illimitées, la nécessité où était le maître de laisser au corvéable les loisirs nécessaires pour tirer de la tenure et de quoi vivre lui-même et de quoi payer les redevances empêchait évidemment qu'elles n'occupassent toutes ses journées). Il ne vivait pas toutes ses heures sous les ordres d'un autre homme ; il avait son toit à lui et son foyer ; il dirigeait lui-même la culture de ses champs ; s'il était particulièrement ardent à la besogne, ou particulièrement adroit, il se nourrissait mieux que son voisin ou bien, dans la mesure où il y avait un marché, il y vendait des denrées ».

Certes, le niveau des techniques et les structures juridiques, notamment dans le domaine foncier, imposent des limites aux comparaisons que l'on peut faire entre la situation de la main-d'œuvre servile à la fin de l'antiquité et celle du Bouna précolonial. Pourtant, si les séquences de l'évolution des rapports de production diffèrent profondément, certains rapprochements s'imposent.

En premier lieu, ce que M. Bloch constate des inconvénients de l'exploitation directe des captifs dans le secteur agricole par rapport à ce qu'il appelle le « régime de la tenure » semble d'autant plus valable pour Bouna que le niveau des techniques y est plus bas, et que donc le surplus mobilisable au-delà de ce qui est nécessaire au travailleur pour reproduire sa force de travail est plus restreint : la nécessité d'une gestion la plus rationnelle possible, et donc de l'élimination de tout facteur réduisant la productivité du travail — paresse, mauvaise volonté, maladie — s'impose. Dès que les propriétaires de captifs engagés dans l'agriculture ont compris qu'ils ne pouvaient plus, en raison du trop grand nombre de captifs, assumer eux-mêmes la direction effective et la surveillance des travaux des champs, ils ont

choisi le « régime de la tenure » et le prélèvement de tributs sous forme de corvées de travail. Deux autres raisons rendaient favorables pour les riches Dioula le développement et la multiplication des *djõso* : en premier lieu, l'accès à la terre étant pratiquement libre pour les citoyens de Bouna, le problème de disponibilité de terre — l'achat étant inconnu — se posait en termes bien différents de celui dans lesquels il se posait pour le monde antique méditerranéen. Un second avantage de l'installation des captifs dans les *djõso* était leur éloignement par rapport à Bouna : si cet éloignement rendait difficile le contrôle de leurs activités, par contre il avait des avantages certains ; il limitait le quémandage toujours possible et latent des captifs. D'autre part, en relâchant les liens interpersonnels entre maître et captifs, il permettait une assimilation beaucoup plus lente des captifs dans le groupement familial, et donc une quasi-perpétuation de l'exploitation des captifs du *djõso*. Il faut remarquer quelles sont les différences dans les séquences d'évolution du mode d'exploitation des captifs à la fin de l'Empire romain et dans les dernières décennies du Bouna précolonial. De nombreuses guerres victorieuses pour Rome avaient provoqué au début de l'ère chrétienne un afflux de captifs peu coûteux que les propriétaires des latifundia avaient mis au travail sur de vastes superficies par grandes équipes serviles ; mais, dès que le recrutement se fit plus difficile, la valeur des esclaves s'éleva : leur productivité restant basse, c'est alors que les propriétaires romains s'orientèrent vers le « régime de la tenure ». A Bouna aussi, ce furent les nombreuses guerres menées entre les pays voisins qui amenèrent l'afflux de captifs et la baisse de leur prix ; la productivité très basse de la main-d'œuvre servile et la facilité d'accession à la terre amenèrent les Dioula de Bouna à introduire un régime proche de celui de la tenure, sans passer par un stade d'exploitation directe de grandes équipes serviles.

Compte tenu des conditions économiques générales à la fin du XIX^e^ siècle, et en particulier du développement dans la région de la petite production marchande suscité par le passage et le ravitaillement des caravanes, le captif qui travaille sur les champs de son maître pendant trois ou quatre journées peut, au cours du reste de la semaine, mettre en valeur une superficie assez étendue. Cette superficie dépend à la fois de l'effectif de sa propre famille, de ses aptitudes et de son zèle au travail ; une fois soustraites les quantités qui lui sont nécessaires pour la subsistance de sa famille, une partie de sa production peut être commercialisée. Le captif dispose librement de ce

revenu : en particulier, il peut procéder à l'achat de captifs qui viennent renforcer ses capacités de production : l'exemple est fréquemment donné de captifs possédant ainsi plusieurs captifs, parfois même plus de dix. Comme un accès pratiquement libre à la terre était donné à ces captifs, à peu près au même titre qu'à tous les autres habitants du royaume, il semble qu'il se constitue au XIX^e siècle une nouvelle catégorie sociale, ou plutôt même une classe probablement plus proche du « servage » que de l'« esclavage », parce qu'attachée à une terre ayant une certaine indépendance économique et soumise à des rapports de sujétion par rapport à leur maître.

●

Ainsi, le royaume de Bouna, dans sa dernière période précoloniale, présente toute une gamme de rapports de dépendance personnelle correspondant à la notion de captivité. Dans les toutes premières années de l'occupation coloniale, Benquey qui « commandait » la région de Bouna-Bondoukou avait pris conscience des différences de statut, de condition et de fonction économique que recouvrait ce mot de captif : il opposait le captif des Koulango et celui des Dioula dans les termes suivants[13] :

« ...Pour le Koulango surtout, qui s'adonne à l'agriculture, un captif est un aide qui lui permet d'augmenter l'étendue de ses cultures ou qui le soulage dans les rudes travaux des champs. Le maître travaillant lui-même, côte à côte avec son captif, il résulte de ce contact journalier une sorte d'intimité qui rapproche les distances et fait du captif plutôt un domestique qu'un esclave.

Chez les Dioula au contraire, aucun contact entre maîtres et captifs. Ceux-ci, relégués dans les villages de culture, n'ont avec leurs maîtres que très peu de rapports. Le Dioula est avant tout un commerçant très âpre au gain, qui cherche à tirer le plus gros bénéfice possible de tout ce qui peut se vendre et s'acheter. Or l'esclave est, ou plutôt était, car depuis notre arrivée dans le pays tout est bien changé, d'un placement facile et une source de beaux bénéfices. C'était donc pour lui une marchandise à laquelle il accordait tout juste la même considération qu'à un bœuf ou à un mouton. »

---

13. « Rapport sur la captivité dans le cercle de Bondoukou par l'administrateur Benquey », *Archives de la République du Sénégal*, K 21.

Cette opposition, bien qu'un peu schématique, met en évidence deux aspects essentiels de la place de la captivité dans les différents ensembles composant le royaume de Bouna. Pour les communautés villageoises koulango comme pour les clans-quartiers dioula, comme aussi pour le clan royal, la présence de captifs en leur sein est une des conditions nécessaires de reproduction de leur système de production ; mais, de même que le système de production de chacun des ensembles est différent, de même l'est la place de la captivité dans chacun de ces systèmes. Les communautés villageoises, bien qu'elles commercialisent une partie de leur production vivrière, ont leur système de production orienté plus vers la production de valeurs d'usage que vers la production de valeurs d'échange : en premier lieu, le captif renforce le potentiel de reproduction et, en deuxième lieu, par son travail, le potentiel de production. Le mode de vie très patriarcal et son rôle privilégié de reproducteur entraînent l'assimilation progressive et rapide du captif au lignage de son maître, ce dernier devant acquérir de nouveaux captifs pour poursuivre l'augmentation de l'effectif de son groupement lignager. Au contraire, dans les clans-quartiers dioula, qui dans leur majorité sont branchés sur les réseaux de commerce à longue distance, les captifs, dans la mesure où ils représentent un capital à la fois complémentaire (pour le portage) et substituable au capital commercial, sont considérés à travers le prisme des rapports marchands, et donc sous l'aspect des profits qui peuvent résulter tant de leur exploitation que de leur « prolifération ».

Pour le clan royal, qui occupe à la fois un rôle de domination sur les deux types de communautés, villageoises et dioula, et un rôle de charnière entre elles, le captif semble également valorisé aux deux niveaux : comme domestique et comme producteur, il contribue partiellement par les services et les biens — vivriers, or, artisanat — qu'il produit aux revenus du clan royal, le reste de ces revenus provenant des tributs versés par les communautés villageoises. Comme reproducteur plus ou moins rapidement assimilé au sein des lignages royaux, le captif sert à la reproduction et à l'expansion en effectif et en alliances de ces lignages.

La multiplication des rapports de type marchand, et en particulier celle des échanges — captifs, armes, vivriers — qui a été signalée pour la fin du XIX^e^ siècle comme consécutive aux conflits périphériques au royaume de Bouna aurait-elle eu, si le phénomène s'était prolongé plus longuement, comme conséquence

une transformation radicale des rapports de production au sein du royaume ? Les événements de la fin du siècle, destruction du royaume par les sofa de Samori, occupation par les puissances coloniales européennes, effacement des réseaux marchands dioula, empêchent de répondre à cette question : tout ce que l'on peut avancer, c'est que l'abolition de la captivité, qui a mis quelque vingt ou trente ans à s'imposer, a été avec la paix française et la redistribution des routes commerciales, mettant Bouna à l'écart de la plupart des courants nouveaux, un des principaux facteurs qui ont empêché tout semblant de reconstitution de l'ancien royaume : l'effondrement démographique et économique des groupements koulango, l'exode des jeunes, l'infiltration massive d'agriculteurs-éleveurs lobi ont parachevé la destruction du Bouna précolonial.

Paris, mars 1973

ARHIN, Kwame, 1970, « Aspects of the Ashanti Northern Trade in the nineteenth Century », *Africa*, vol. XL, n° 4, oct.

BINGER L., 1892, *Du Niger au golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi*, Paris, 2 vol.

BLOCH M., 1947, « Comment et pourquoi finit l'esclavage antique », *Annales*, n° 2 ; reproduit in M. I. FINLEY, *Slavery in classical Antiquity*, Cambridge, 1960.

BOUTILLIER J. L., 1971, « La Cité marchande de Bouna dans l'ensemble économique ouest-africain précolonial », in *L'Évolution du commerce en Afrique de l'Ouest*, C. Meillassoux (éd.), Oxford.

BOUTILLIER J. L., 1968, « Les Captifs en A.O.F. », *Bulletin de l'I.F.A.N.*, t. XXX, série B, n° 2.

HOLDEN J., 1970, *The Samorian Impact on Buna : an Essay in Methodology in African Perspectives*, C. Allen and R. W. Johnson (éd.), Cambridge.

SANDERVAL Olivier de, 1883, *De l'Atlantique au Niger par le Foutah Djallon*, Paris.

WILKS I., 1961, « The Northern Factor in Ashanti History : Begho and the Mande », *Journal of African History*, II, 1.

Michel Izard

Les captifs royaux dans l'ancien Yatenga

On distinguait dans l'ancien Yatẽnga l'homme libre du captif, le *burkĩna* du *yãmba*. Captif et non esclave : l'esclavage n'existe pas en pays mossi. Le captif dispose de sa personne, il peut se marier et cultiver une terre, ce n'est pas un objet aliénable. La relation qui s'établit entre le captif et celui qui a autorité sur lui n'est pas sans évoquer celle qui associe une personne ordinaire à son chef de famille.

Dans le Yatẽnga, les captifs privés étaient, semble-t-il, peu nombreux. Les Yarse, commerçants-artisans musulmans d'origine malienne, avaient des captifs, généralement achetés sur les marchés de la boucle du Niger. Les forgerons, nombreux dans une région du pays mossi riche en minerai de fer et qui vendaient une part importante de leur production finie (outils agricoles et armes) dans le sud, achetaient des femmes comme le montre bien l'examen de leurs généalogies. Les forgerons se distinguaient du reste de la population du royaume par un taux élevé de polygynie. Dans les autres groupes de la société, il n'est fait qu'exceptionnellement mention de la présence de captifs dans les lignages. Ajoutons que rien, aujourd'hui, chez les Yarse comme chez les forgerons, ne permet de distinguer un descendant de captif d'un autre individu ; le captif, sur qui ne pesait aucun interdit matrimonial, était intégré au lignage de son maître et très vite sa descendance perdait le souvenir de son origine[1].

1. Cette intégration du captif domestique au lignage de son maître n'est pas sans rappeler l'intégration des neveux utérins au lignage de l'oncle maternel. Nous interprétons plus loin le captif royal comme un « neveu utérin » du roi.

Le seul groupe de captifs numériquement important dans le royaume était celui des captifs royaux, dont il sera uniquement question ici. En référence au nom que portent généralement les quartiers de captifs dans le Yatẽnga : Bĩngo (du verbe *bĩngi* qui signifie « rassembler, regrouper, mettre de côté »), les captifs royaux sont appelés *bĩngdemba*, « gens de Bĩngo ».

Les captifs royaux dans la société

Les captifs royaux appartiennent au groupe des serviteurs royaux, désignés sous le terme général de *nayiridemba*, « gens de la maison du chef », c'est-à-dire du roi.

Parmi la population strictement mossi, c'est-à-dire parmi les descendants de l'ancêtre commun Naaba Wedraogo, le système socio-politique du Yatẽnga distingue deux catégories de personnes : les « fils de chefs » ou *nakombse*, qui constituent l'aristocratie du royaume, et les gens du commun ou *talse* (on dit aussi *zemba*). Le roi, le Yatẽnga naaba, est issu du groupe des *nakombse*, qui correspond au lignage royal. Le lignage royal fournit en outre de nombreux chefs de village, mais non tous, certains commandements villageois étant réservés à des *talse* ; les chefs de village *talse* portent le titre de *tãsoba*, chef de guerre, et sont à la fois des chefs locaux et des fonctionnaires royaux, chefs militaires et/ou chefs régionaux. Ce sont également les *talse* qui fournissent, dans les villages, les dignitaires qui assistent et servent le chef, que celui-ci soit un *nakombga* (singulier de *nakombse*) ou un *tãsoba*. Ces dignitaires sont au plus au nombre de trois. Ce sont les « hommes de bien » dont s'entoure le chef, ses *nesomba*, soit, dans l'ordre hiérarchique : le Togo naaba, porte-parole du chef, le Balũm naaba, responsable de la « maison » du chef, et le Werãnga naaba, chargé de l'entretien des chevaux du chef, toutes fonctions qui, au niveau local, se confondent en une seule : aider le chef dans l'exercice de son pouvoir, servir d'intermédiaire entre celui-ci, souvent étranger au village, et la population. Les *nesomba* sont les chefs de quartiers qui s'appellent respectivement Togẽ, Balõngo et Werãsẽ. Ce schéma est valable pour les villages ordinaires, commandés soit par un *nakombga*, soit par un *tãsoba*. Il doit être complété dans le cas des villages qui constituent ce qu'on peut appeler le domaine royal. Ce domaine royal comprend — 1) les résidences royales actuelles (*natẽse*, « villages du chef »)[2] ; 2) les résidences royales

2. Il y a quatre résidences royales actuelles (*natẽse*) : Biisigi, Sisâmba,

anciennes (*kiimstẽse*, « villages des ancêtres ») ; 3) les villages de serviteurs royaux (*nayiritẽse*, « villages de la maison du chef »).

Les habitants du domaine royal sont des serviteurs royaux ou l'étaient à l'origine. Une partie d'entre eux sont des *talse*, les autres sont des captifs. Dans les résidences royales actuelles ou anciennes, la population est mixte (*talse* et captifs) ; dans les villages de serviteurs royaux (*nayiritẽse*), par contre, la population est homogène (*talse* ou captifs). Dans les résidences royales actuelles ou anciennes, l'ensemble de la population se répartit donc en deux sous-ensembles, celui des serviteurs *talse* et celui des captifs, et le village est divisé en deux parties, respectivement appelées Moosẽ et Bĩngo. Dans ces villages royaux, il n'y a pas trois mais quatre *nesomba* : les trois *nesomba* mossi dont les quartiers (Togẽ, Balõngo, Werãsẽ) forment l'ensemble appelé Moosẽ, et un quatrième dignitaire, le chef des captifs, Bĩn naaba ou Rasam naaba, chef de Bĩngo.

La formation du domaine royal et l'émergence du groupe des serviteurs royaux sont les aspects fondamentaux de la formation d'un appareil d'État dans un royaume où le roi gouverne contre les membres du lignage royal (*nakombse*) avec l'aide des autres lignages mossi (dont les membres sont les *talse*) et la sanction religieuse des « gens de la terre » (*tẽngdemba*), les anciens occupants du pays. Les captifs s'insèrent dans ce système comme groupe complémentaire du groupe des serviteurs mossi, du point de vue du pouvoir royal. Complémentarité et parallélisme : serviteurs mossi et captifs ont accès à des fonctions distinctes mais similaires ; les deux groupes fournissent tous les serviteurs et dignitaires de cour, les *nayiridemba*, donc les premiers d'entre eux, les *nesomba*, et tous les chefs de guerre (*tãsobanãmba*).

Le système décrit ici ne s'est pas mis en place tout uniment. Il semble que ce ne soit que tardivement que les serviteurs royaux ont acquis une réelle importance politique, dont ont dû bénéficier en premier lieu les serviteurs royaux d'origine mossi, l'importance politique des captifs étant plus tardive. Il est significatif, de ce dernier point de vue, que les captifs ne disposent que de deux commandements villageois réservés à des chefs de guerre, alors que les *talse* en disposent d'un grand nombre, et que les premiers chefs de guerre captifs aient été nommés dans la première moitié du XIX^e^ siècle.

Waygyo (Ouahigouya) et Ziya. Waygyo est la capitale effective du royaume depuis 1892.

Sur les trois catégories de chefs que distingue le pouvoir : *nakombse*, *tãsobanãmba* et *nayiridemba*, les deux dernières comprennent donc des *talse* et des captifs. Ainsi, les captifs ont accès au pouvoir, au *naam*, et ceux d'entre eux qui disposent effectivement du *naam* peuvent être salués du titre de *naaba*, « chef ». Un chef d'origine captive est intronisé avec le même cérémonial que les chefs mossi et est tout aussi pleinement « chef » que ceux-ci. Formulation extrême de la logique du système : le roi est choisi parmi les candidats au pouvoir suprême par le collège des quatre *nesomba* royaux, c'est-à-dire, comme on l'a vu, par trois dignitaires mossi et un captif[3].

Les villages de serviteurs royaux sont de création récente. Leur développement est lié à celui de la ville de Waygyo (Ouahigouya) et, corrélativement, au développement de la centralisation du pouvoir. Au cours du XIX^e^ siècle, Waygyo s'est progressivement entouré de petits villages de serviteurs du palais royal commandés non par un chef (*naaba*) mais par un doyen (*kasma*), le doyen du segment de lignage fondateur. Ces villages regroupent des familles attachées au service de la cour et dépendant d'un même *nesomde* (singulier de *nesomba*). A chaque *nesomde* correspondent, en effet, des groupes déterminés de serviteurs. La population de ces villages est donc homogène en regard de la distinction entre serviteurs royaux mossi (*mos nayiridemba*) et serviteurs royaux captifs (*bĩn nayiridemba*). Les villages de captifs sont plus nombreux que les villages de serviteurs mossi. En effet, au cours du XIX^e^ siècle, de véritables réserves de captifs ont été créées dans le nord et le nord-est du royaume ; les habitants de ces villages ont joué un rôle important dans la colonisation mossi du pays kurũmba[4].

---

3. De même qu'il y a quatre résidences royales, il y a quatre collèges de *nesomba*, un par résidence royale. Le collège de *nesomba* qui choisit le nouveau roi est celui de la localité résidentielle de son prédécesseur ; le collège de *nesomba* qui exerce ensuite le pouvoir est celui de la localité résidentielle que le nouveau roi a choisie pour capitale. Le fait que Waygyo soit devenu l'unique capitale du royaume a retiré toute importance aux *nesomba* des trois autres résidences royales (dans chacune d'entre elles, le chef de village est le Togo naaba), tandis que les *nesomba* de Waygyo ont, au contraire, une importance considérable : l'administration coloniale en a fait des « chefs de province ».

4. Les Kurũmba occupent un vaste territoire qui s'étend du Yaga, à l'est, à la plaine du Gõndo, à l'ouest ; en *moore*, ils sont appelés Fulse. Dans le nord et le nord-est, les Kurũmba sont nombreux et ont conservé leur langue et leur culture, tandis que ceux qui vivent dans les régions méridionales du royaume, les plus anciennement conquises, ont de longue date perdu leur identité culturelle.

Les serviteurs royaux

Les serviteurs royaux mossi ne constituent qu'une très faible partie de la population mossi du royaume ; par contre, tous les captifs royaux sont, de statut sinon de fait, des serviteurs royaux : on ne peut définir l'existence sociale des captifs royaux, comme le nom que nous leur donnons l'indique bien, qu'en référence au pouvoir royal. Les serviteurs royaux mossi sont, à l'origine, des gens qui ont été distingués par le roi ou qui se sont mis d'eux-mêmes à son service. Le statut de serviteur royal, pour les *talse*, n'est pas irréversible, mais le fonctionnement même du service de la cour induit la reproduction, génération après génération, de la même relation au roi au sein d'un même groupe de descendance. Ainsi les fonctions de cour ont progressivement été prises en charge par quelques familles qui comptent aujourd'hui parmi les plus importantes du pays. Les serviteurs royaux mossi qui suivent le *cursus* des fonctions de cour dans le cadre d'une telle spécialisation familiale, et qui parviennent au sommet de la hiérarchie de la cour, c'est-à-dire deviennent des *nesomba*, sont en mesure de fournir à leurs parents offices et commandements villageois.

Les serviteurs royaux mossi proviennent souvent de familles de chefs de guerre, qui sont généralement des familles très anciennes, dont l'origine remonte aux premiers conquérants. En ce qui concerne les captifs, le mouvement est inverse, de la cour vers les villages, car les captifs n'ont pas, par définition, d'attaches locales. Les captifs sont des gens sans histoire et sans terre, qui dépendent entièrement du roi, et l'histoire des familles a pour seul cadre l'univers des captifs. Le phénomène de monopolisation des fonctions de cour par quelques grandes familles, constaté chez les serviteurs royaux mossi, se retrouve d'ailleurs chez les captifs. A Waygyo, deux familles sont ainsi en compétition pour les fonctions de cour et pour les deux fonctions de chef de guerre réservées à des captifs. On a ainsi plusieurs niveaux de compétition dans ce système : entre membres du lignage royal, d'une part, chefs de guerre et serviteurs royaux, d'autre part ; au sein de ces deux derniers groupes de chefs, entre *talse* et captifs ; au sein de chacun des quatre grands groupes de serviteurs et de dignitaires relevant d'un même *nesomde*, entre familles spécialisées dans le service de la cour.

Les serviteurs royaux s'occupent du service du palais, du service intime du souverain et de l'ordonnancement des cérémonies royales. Ce sont également des gardiens du palais, des travailleurs qui cultivent les champs royaux, des gens toujours immédiatement mobilisables pour la guerre ou des opérations de police intérieure. A chaque *nesomde* correspond un groupe de serviteurs qui forme un *zãde* (« hangar »), du nom des abris en bois et paille tressée sous lesquels se tenaient les serviteurs en service a la cour ; ces abris, aujourd'hui disparus, étaient disposés en cercle autour du palais, dont le plan est lui-même sensiblement circulaire. Chaque *zãde* comprend, outre son chef, l'un des quatre *nesomba*, des petits dignitaires et des groupes de serviteurs spécialisés, chacun de ces groupes étant divisé en « anciens » et en « jeunes », ceux qui savent et ceux qui apprennent, anciens et jeunes ayant à leur tête un doyen (*kasma*). Chaque *nesomde* a autorité sur un des quatre quartiers de la résidence royale et sur les villages de serviteurs qui, avec la population de son quartier, fournissent les serviteurs de son *zãde* (d'où le nom des serviteurs : *zãbiise* ou *zãkomba*, « enfants du *zãde* »). De plus, chaque *nesomde* a la responsabilité des relations entre le roi et certains groupes constitutifs de la population du royaume. Le Togo naaba a autorité sur les résidences royales actuelles ou anciennes ; il sert d'intermédiaire entre le roi et le premier des chefs militaires du royaume, l'Ula naaba ; il s'occupe des relations du pouvoir avec les gens de la terre. Le Balũm naaba est en relation d'une part avec les chefs de guerre, d'autre part avec les Yarse, ces commerçants-artisans dont nous avons parlé plus haut. Le Werãnga naaba est chargé des relations du pouvoir avec les membres du lignage royal, les *nakombse*, qu'ils soient chefs ou non. Enfin, le chef des captifs, le Bĩn naaba en général, le Rasam naaba à Waygyo, a autorité sur tous les captifs, sur les anciens mercenaires de Naaba Kãngo (1757-1787) résidant à Waygyo, sur les forgerons des résidences royales, sur les Kurumba (Fulse) du nord-est du royaume et sur les Marãse, commerçants-artisans musulmans d'origine sonray. Dans la capitale du royaume, c'est-à-dire dans la localité où réside effectivement le roi, l'ordre hiérarchique qui va du premier au quatrième des *nesomba* est principalement un ordre de préséance ; dans les trois autres résidences royales, où le roi ne réside pas, le premier des *nesomba*, le Togo naaba a les fonctions d'un chef de village et a donc autorité sur ses trois collègues, mais, en outre, le chef des captifs est placé sous l'autorité effective du chef des captifs de la

capitale. Les captifs ont donc une organisation verticale qui leur est propre et qui est en compétition avec l'organisation horizontale villageoise. Notons que les chefs captifs n'ont pas généralement autorité directe sur des sujets mossi, pas plus d'ailleurs que les chefs mossi n'ont autorité directe (c'est-à-dire hors de la médiation d'un chef captif) sur des captifs, mais un chef captif peut avoir autorité sur des sujets non mossi, c'est ce qui se passe pour les chefs de guerre de Barclogo et de Wĩndigi, dont les sujets sont des captifs mais aussi des Fulse et des Marãse.

La distinction entre serviteurs mossi et serviteurs captifs, entre Moosẽ et Bĩngo, se traduit par une division en deux moitiés de l'espace de la localité résidentielle (*natẽnga*) et du palais royal (*nayiri*). A Moosẽ est associé l'ouest, à Bĩngo l'est, et le palais royal (d'axe est-ouest) a deux portes, la porte occidentale, porte des sujets mossi, et la porte orientale, porte des femmes et des captifs.

L'exemple de Waygyo

Au milieu du XVIII^e^ siècle, en 1757, le pouvoir royal, après une guerre civile de trois ans, passe aux mains du Yatẽnga naaba Kãngo, dont le règne inaugure ce qu'on peut appeler l'histoire moderne du Yatẽnga, marquée par un renforcement du pouvoir royal, l'apparition des armes à feu et la naissance d'une nouvelle capitale. La politique intérieure de Naaba Kãngo est marquée par une extrême méfiance du pouvoir royal à l'égard de l'aristocratie et plus généralement à l'égard des tenants traditionnels du système, et par une remarquable désinvolture à l'endroit de ce qu'il est convenu d'appeler les «coutumes». Vers la fin de son règne (Naaba Kãngo mourra en 1787), ce roi non conformiste, autoritaire et cruel mais soucieux d'édifier un pouvoir fort, décide de créer sa propre capitale, loin des centres politiques anciens du royaume. Ainsi naît Waygyo, qui servira de résidence royale à plusieurs reprises au cours du XIX^e^ siècle et deviendra la capitale unique du Yatẽnga en 1892.

Autour d'un vaste palais à terrasse de style malien, Naaba Kãngo regroupe des compagnons d'armes, des hommes de confiance, des vieux serviteurs de son père, des captifs, des mercenaires, originaires de Ségou, du pays bwa et du pays samo, et des forgerons. Captifs, mercenaires et forgerons sont regroupés dans Bĩngo. A l'origine, la part des *talse* dans le peuplement de la ville est très faible puisque nous comptons, à la mort de

Naaba Kãngo, 7 familles de serviteurs mossi pour 46 familles de captifs. A la fin du XIXe siècle, on compte encore 16 familles mossi pour 59 familles de captifs. La population traditionnelle de Waygyo comprend donc une nette majorité de captifs et corrélativement, les fonctions de cour réservées à des captifs sont plus nombreuses que celles réservées à des serviteurs mossi.

La moitié Bĩngo de Waygyo comprend quatre divisions : Bĩngo proprement dit, quartier des captifs ordinaires ; Bagare, quartier des captifs d'origine peul, chargés de la garde des troupeaux royaux[5] ; Bobosẽ, quartier des mercenaires ; Saadogo, quartier des forgerons. Bĩngo proprement dit est divisé en deux sous-quartiers : Bĩnkẽengo (« grand Bĩngo ») et Bĩnbilẽ (« petit Bĩngo ») ; Bobosẽ est divisé de la même manière en Bobokẽengo et Bobobilẽ. Bĩngo comprend donc six grandes divisions, toutes placées sous l'autorité du Rasam naaba mais ayant chacune son propre chef.

Le Rasam naaba, qui a autorité sur toute la moitié Bĩngo, appartient au groupe des captifs, c'est-à-dire à Bĩngo proprement dit, l'ensemble Bĩnkẽengo + Bĩnbilẽ. Bĩnkẽengo est dominé par la famille d'un Rasam naaba de Naaba Kãngo (peut-être le premier Rasam naaba de Waygyo), Bãngebatẽebo. Captif des Yarse de Gursi, Bãngebatẽebo fut réclamé par Naaba Kãngo dont il devint le compagnon de combat et l'homme de confiance. Il fut nommé Rasam naaba et mourut sous le règne de Naaba Tuguri (1806-1822), souverain qui avait épousé l'une de ses filles, Walle, mère du Yatẽnga naaba Ligidi (1899-1902). La descendance de Bãngebatẽebo fut particulièrement nombreuse ; elle a fourni neuf chefs de quartier de Bĩnkẽengo et sept Rasam nanamse (*nanamse* est le pluriel de *naaba*), outre Bãngebatẽebo lui-même. En outre, la descendance de Bãngebatẽebo détient le commandement de Wĩndigi, dont le titulaire est l'un des deux chefs de guerre d'origine captive, et celui d'un grand nombre de villages de captifs ou de villages fulse.

La famille de Bãngebatẽebo a dominé l'histoire politique des captifs pendant tout le XIXe siècle, de plus en plus nettement à mesure que la prééminence de Waygyo sur les autres résidences royales s'affirmait. En même temps, cette famille devenait l'une des plus influentes du royaume. A la fin du XIXe siècle, une

5. En dehors, évidemment, des Peul, nombreux dans le Yatẽnga, mais qui ont conservé leur organisation sociale et politique propre, seul le roi, et quelques chefs importants avaient des bœufs. Les captifs de Bagare proviennent de groupes peul extérieurs du Yatẽnga (pays samo, pays dogon, Jelgoji).

vive compétition mit aux prises la famille de Bãngebatẽebo et une autre famille de captifs, originaire de Bĩnbilẽ. A l'origine de cette dernière famille, nous trouvons un captif du village de Kosuka (commandé par un chef de guerre), Sũmvilyo, dont l'une des femmes était une fille de Naaba Tuguri. Sũmvilyo, dans des conditions que nous connaissons mal, fut nommé chef d'Ula, c'est-à-dire premier chef militaire du royaume (le second est précisément le chef de Kosuka). Cette nomination pouvait à bon droit faire figure d'événement, car le commandement d'Ula était jusqu'alors réservé à des *talse*. Un fils de Sũmvilyo, Naaba Lologa, fut nommé chef de Barelego (commandement de chef de guerre) puis Rasam naaba, en remplacement d'un descendant de Bãngebatẽebo, Naaba Siido, tandis que le commandement de Barelego passait à Naaba Wibega, parent de Naaba Siido. A la suite de diverses péripéties, la famille de Bãngebatẽebo garda les deux commandements de Barelego et de Wĩndigi, tandis que la famille de Sũmvilyo conservait le *rasam naam* (commandement du Rasam naaba).

Le statut des captifs royaux

Les captifs sont à l'origine des prisonniers de guerre, des gens capturés à l'occasion d'opérations de pillage ou des condamnés à mort grâciés. Nous avons vu que les mercenaires de Naaba Kãngo sont assimilés à des captifs, sans pour autant, d'ailleurs, qu'ils aient accès aux fonctions réservées à ceux-ci. Les captifs de Waygyo sont principalement d'origine dogon, kurũmba ou samo, mais de nombreux captifs sont d'origine mossi. Les captifs d'origine peul forment un groupe à part, les gens de Bagare.

Les captifs ont échappé à la mort et plus précisément à une mort ignominieuse : exécution capitale, mort sur un champ de bataille[6]. Leur existence ici-bas se poursuit par-delà la mort.

Le nouveau captif, à sa prise en charge par le pouvoir royal, change de personnalité, de statut et de nom, changement dont le signe est le rasage de sa tête. Il reçoit le nom patronymique (*sondre*) du roi : Wedraogo. Il est affecté à un village ou à un quartier de captifs, le plus souvent à un quartier Bĩngo d'une localité résidentielle. Le nouveau captif n'est généralement pas

6. Les guerriers morts au combat sont de « mauvais morts » ; ils ne reçoivent pas de sépulture. Pour annoncer à une famille la mort d'un guerrier, on plante un lance au milieu de la cour de l'habitation familiale.

seul. Les opérations de pillage visaient en effet à réduire en captivité des familles entières. Seul, ou avec femme(s) et enfant(s), le captif s'installe à l'emplacement qui lui est désigné par le chef, le Bĩn naaba, dont il dépend. L'univers du nouveau captif, c'est désormais le quartier Bĩngo où il vit. Ce quartier n'est guère différent, du point de vue de son fonctionnement et du rôle que joue son chef, d'un quartier de village mossi, qui est un segment localisé de patri-lignage (*buudu*), à ceci près que les divers segments de cette unité, les *yiya*, sont étrangers les uns aux autres.

Le pouvoir royal n'a pas de politique autoritaire en matière matrimoniale à l'égard des captifs. Du point de vue de la régulation des mariages, les captifs sont dans la même situation que les membres du lignage royal (les *nakombse*), les membres des autres lignages mossi (*talse*) et les gens de la terre. Ils ne se marient ni avec les forgerons, ni avec les Silmimoose[7], ni avec les Silmiise (Peul). En outre, il y a évitement des relations matrimoniales avec les étrangers musulmans (Yarse, etc.). Ainsi, les captifs sont intégrés au grand groupe endogame mossi, à l'intérieur duquel les interdictions formelles de mariage sont uniquement liées à l'exogamie de patrilignage. A l'intérieur de cet ensemble endogame, les *nakombse*, qui appartiennent tous à un même groupe de descendance, constituent donc, par définition, une unité exogame. En fait, *talse* et gens de la terre évitent les alliances avec les captifs, comme ils évitent d'échanger leurs femmes avec les *nakombse*, dans les deux cas pour des raisons de même nature, nobles et captifs étant marqués par le pouvoir (*naam*) ou par la force (*pãnga*). Il émane d'eux quelque chose d'inquiétant, voire de dangereux ; et s'ils suscitent des réactions de crainte, ils suscitent aussi des réactions de mépris. Finalement, les captifs forment un groupe majoritairement endogame dont les relations matrimoniales extérieures sont nouées avec le lignage le plus important du royaume au point de vue numérique et le plus défavorisé au point de vue matrimonial, celui des *nakombse*[8].

---

7. Groupe d'agriculteurs-éleveurs sédentaires vivant dans des petits hameaux situés à l'écart des villages mossi. Les Silmimoose, comme leur nom l'indique, sont dits être issus de l'union, par ailleurs prohibée, d'un Peul (Silmiiga) et d'une femme mossi.

8. De mœurs plus libres que les autres membres de la société mossi, les *nakombse* enfreignent, hors mariage, l'interdit des relations sexuelles avec les femmes des lignages de forgerons. Les *nakombse* se procurent des femmes en les capturant ou en pratiquant le mariage par accord direct, hors de toute procédure d'échange de femmes entre lignages.

Ces deux groupes, *nakombse* et captifs, qu'on est tenté de situer aux deux extrémités de la pyramide sociale, perspective grossièrement hiérarchique peu pertinente ici, n'ont entre eux d'affinité qu'en seule référence à une même situation matrimoniale défavorable ; cette marginalité matrimoniale, en effet, n'est qu'un aspect d'une marginalité plus générale.

Les serviteurs mossi comme les captifs bénéficient du système royal de capitalisation et de distribution des femmes appelé *napogsyure*. Chez les serviteurs royaux (*nayiridemba*), mossi ou captifs, tous les hommes (il n'y a pas de fonctions de cour réservées à des femmes) n'assurent pas un service effectif au palais, il s'en faut même de beaucoup. Ceux que nous avons appelés les « enfants du *zãde* », *zãbiise* ou *zãkomba*, ne représentent qu'une faible part des serviteurs royaux. Ces *zãbiise* sont généralement des aînés issus d'unions entre un serviteur et une femme donnée par le roi à ce serviteur, en récompense de son travail à la cour. Si le premier enfant né d'une telle union est une fille, elle est envoyée au palais où elle devient demoiselle de compagnie et servante d'une des épouses royales (*napagaba*) ; c'est une *napugubilo*. A intervalles réguliers, ces jeunes filles et d'autres données au roi selon diverses procédures, sont distribuées aux serviteurs royaux en service au *zãde*. Il y a un *napogsyure* des serviteurs mossi et un *napogsyure* des captifs. Au long de sa carrière, un serviteur peut recevoir jusqu'à quatre ou cinq femmes, qu'il peut soit épouser, soit donner à un parent, soit donner en mariage dans le cadre des relations interlignagères dans lesquelles il est impliqué. Le système du *napogsyure* lie le serviteur au roi, le roi au serviteur ; une femme donnée par le roi à un serviteur, c'est un serviteur promis ou une femme promise au roi.

Les *nakombse*, nous l'avons vu, épousent les captives : le roi, qui est issu du groupe des *nakombse*, a donc généralement plusieurs épouses captives. Inversement, le roi donne ses filles en mariage à des captifs, bien évidemment à des dignitaires plutôt qu'à des gens obscurs. Comme Naaba Ligidi, déjà cité, le Yatẽnga naaba Woboga (1877-1884) était le fils d'une captive. Le fils d'un captif et d'une princesse royale se trouve dans une situation privilégiée par rapport au roi, dans la mesure où il cumule deux statuts remarquables. En effet, de tous les gens du royaume, les captifs, dont le roi n'a rien à craindre, sont ceux qui ont le plus facilement accès à sa personne et les familiers du roi, ainsi que ses serviteurs intimes, sont souvent de vieux serviteurs captifs. Les captifs les plus proches du roi ont devant

le souverain une liberté de ton qu'aucun autre sujet ne saurait avoir, sauf, précisément, les petits-enfants du roi par ses filles, les *nayasẽse*, la relation au grand-père maternel, comme la relation à l'oncle maternel, étant particulièrement libre et affectueuse. Dès lors, un captif dont la mère est une princesse royale entretient avec le roi les relations les plus libres possible. Ici, *nakombse* et captifs sont, par rapport au roi, dans des positions tout à fait opposées. Les captifs transforment en proximité leur éloignement par rapport au roi, éventuellement par la médiation de l'alliance, tandis que les *nakombse*, parents consanguins agnatiques du roi, sont systématiquement éloignés de sa personne.

Le statut de captif est irréversible ; on devient captif, on ne cesse pas de l'être, sauf dans le cas d'une femme qui épouse un non-captif. Le captif est l'homme du roi, l'homme de la force (*pãnga*). Le captif a échappé à la mort. Le service du roi, payé en femmes mais d'un paiement générateur de dette, est la raison de vivre du captif, la raison d'une survie toujours révocable. Les captifs n'ont peur de rien, « ils se foutent de tout », comme dit un de nos informateurs qui caractérise de même les *nakombse*. Les captifs peuvent manier sans danger ce qu'aucun autre sujet du roi ne saurait approcher, car le lieu de la force est « chaud ». La pérennité et la prospérité du royaume exigent des interventions rituelles que seuls ces gens d'ailleurs, hors de l'histoire, qui n'ont rien à perdre, peuvent prendre en charge. Les captifs n'ont pas d'histoire, ils n'ont ni ascendance ni descendance ; ils ont perdu leur ancienne identité sociale et historique qui les constituaient comme homme libres.

Ce sont des captifs qui s'occupent de la personne du roi, qui l'approchent quand il est malade et reconnaissent encore dans le moribond le « maître de la force », le *pãngsoba*, dont les candidats au trône guettent la mort. Les captifs ont la garde des *regalia* et de diverses reliques royales, ainsi, à Waygyo, les reliques de Naaba Kãngo. Les captifs sont chargés de faire certains sacrifices jugés dangereux : sacrifices sur les autels royaux, sur les tombes royales, sacrifices de chevaux (ce sont les captifs de Gursi-Tãngazugu qui mettent à mort le cheval sacré, le *tulubere weefo*, du roi décédé). Ils s'occupent des funérailles des épouses royales. Ils perçoivent les taxes sur les marchandises, besogne méprisée à l'égal du travail de boucher. Enfin, les captifs sont chargés des arrestations, des spoliations et des exécutions capitales. Les bourreaux royaux, les *pepergẽdemba* (« gens du *peperga* », du nom de l'arbre près duquel, à

Waygyo, se trouvait leur hangar) plaisantaient volontiers avec leur future victime avant de l'exécuter à coups de gourdin, l'emmenaient en riant au lieu du supplice, lui disaient être pressés d'en finir pour pouvoir retourner boire. Notons encore, pour terminer cette rapide énumération des tâches réservées aux captifs, que les *pwese*, devins royaux appartenant tous à un même lignage et dont le doyen, le Pwe naaba, était chargé de surveiller la fidélité des épouses royales, sont assimilés à des captifs.

Le captif peut se marier, élever ses enfants, travailler la terre pour son propre compte, se déplacer, mais toujours en en référant au chef dont il dépend. La situation des captifs, il est vrai, est différente selon que l'on considère ceux qui habitent les résidences royales actuelles et tout spécialement la résidence royale effective, et ceux qui habitent les anciennes résidences royales ou les villages de captifs éloignés des centres, ceux du nord-est du royaume, par exemple. Dans les centres politiques du royaume, les captifs ont une activité qui est principalement orientée vers le service royal, avec ses mille et une servitudes. Dans les villages-réserves de captifs, la vie des habitants s'apparente de très près à celle de la masse des paysans du royaume.

On a vu que les captifs ont accès au pouvoir, au *naam*, que certains d'entre eux portent, de ce fait, le titre de chef, de *naaba*. Un chef captif est d'abord un chef ; à rang égal, un chef d'origine captive dispose du même pouvoir qu'un chef issu du groupe des *nakombse* ou de celui des *talse*, comme l'examen du rôle des *nesomba* royaux nous l'a montré. Pour s'en tenir au cas de Waygyo, six dignitaires d'origine captive ont le statut de chef, de *naaba*[9] : le Rasam naaba, chef de la moitié Bĩngo, chef de tous les captifs, le Kom naaba, son suivant immédiat, chef de Bĩnkẽengo, le M'Soba de Bĩngo, chef de Bĩnbilẽ, le M'Soba de Bobosẽ, chef de Bobokẽengo, le Bugura naaba, chef des fusiliers royaux, chef de Bobobilẽ, et le Bagare naaba, chef du quartier Bagare[10]. En relation avec le pouvoir, le *naam*, les captifs, par contre, n'ont aucune relation au sacré de la terre, *tẽnga*. Il n'y a pas de prêtres de la terre d'origine captive et les captifs issus de lignages de gens de la terre ne font pas exception à cette règle[11]. Ainsi les captifs ne participent pas

9. Tous les dignitaires de cour, *talse* ou captifs, n'ont pas le statut de *naaba*, même s'ils en portent parfois le titre.

10. Le chef du quartier Saadogo, quartier des forgerons appartenant à Bĩngo, porte le titre de Saab naaba mais n'est pas un chef.

11. Certaines fonctions sacrificielles sont cependant réservées à des captifs,

aux funérailles royales et, à Waygyo, le maître de la terre (*tẽngsoba*) de Bĩngo est étranger à cette partie de la ville : c'est le maître de la terre du petit village voisin de Suli.

L'idéologie assigne aux captifs une place bien précise dans la société composite du Yatẽnga. Quand les tambourinaires royaux (*benda*) battent les devises (*zab yuya*) des rois, ils énoncent introductivement les devises des différents groupes constitutifs de la société telle que l'envisage la tradition. Sont cités successivement : les gens de la terre, les forgerons, les tambourinaires royaux, les captifs, les Peul, les Peul Laobe, puis les *benda* battent les devises de l'ancêtre du peuple mossi, Naaba Wedraogo. La devise des captifs est :

/ludi /yiri /kô /viki /yigere /
/piller /maison /ne pas /prendre /(les pierres du) foyer /

Traduisons : quand les captifs (d'ordre du roi) pillent une maison, ils ne laissent en place que les trois pierres du foyer, en d'autres termes, ils prennent tout (les pierres du foyer, en effet, sont sans valeur). Les captifs sont bien uniquement envisagés, à travers leur devise, comme les agents de la coercition du pouvoir royal.

*
* *

Qu'est-ce donc que le captif royal ? Nullement un esclave : rien ici qui rappelle le droit de vie et de mort du maître, les captifs donnent la mort mais ne la reçoivent pas ; rien qui rappelle l'absence de personnalité juridique et la procédure d'affranchissement. Le captif est, par excellence, l'homme du roi maître de la force. Les captifs sont entièrement soumis au roi mais ce sont aussi ceux qui, dans le royaume, ont avec lui les relations les moins distantes. On est tenté d'assimiler le groupe des captifs à une famille utérine du roi, les *nakombse* formant sa famille agnatique. A s'en tenir à une telle image, l'opposition, dans le palais royal, entre la porte occidentale, porte de Moosẽ, et la porte orientale, porte de Bĩngo, pourrait être traduite dans les termes d'une opposition entre la porte des parents agnatiques et celle des femmes et des parents utérins, pôle hostile d'un côté, pôle de la soumission et de la

---

mais elles concernent des sacrifices sur des autels royaux, jamais sur des autels de la terre.

familiarité de l'autre. La logique du système politique conduit le roi à tenir à l'écart les membres de son patrilignage et tout particulièrement, parmi eux, ses proches parents (fils des frères du père, frères, fils), qui sont organisés en factions autour des candidats au trône, les *rimbio*[12]. L'entourage immédiat, quotidien, du roi est constitué par ses femmes et ses serviteurs, principalement ses serviteurs captifs, dont nous avons vu qu'ils entretiennent avec le souverain des relations d'autant plus marquées qu'elles sont souvent médiatisées par des relations matrimoniales.

Les captifs royaux ne sont pas situables dans un ensemble hiérarchique qui prendrait en compte tous les groupes de la société mossi, et d'ailleurs la notion même d'un tel édifice ne saurait être valablement introduite. Le roi est à la jonction de deux univers sociaux, celui des gens du pouvoir, les anciens conquérants, et celui des gens de la terre, les anciens autochtones. Seul le roi dispose de la force (*pãnga*) et il est le seul chef (*naaba*) à porter le titre de « maître de la force » (*pãngsoba*). Les serviteurs royaux, *talse* ou captifs, sont les « gens de la force » (*pãsdemba*, mot formé sur *pãse*, pluriel de *pãnga*), ceux par l'intermédiaire desquels le roi exerce la coercition qui est la marque même de l'existence de l'État. Les serviteurs *talse* sont issus de la population mossi, les serviteurs captifs y sont intégrés de force ; les uns descendent de Naaba Wedraogo par définition, les autres par convention. La relation immanente au pouvoir royal des serviteurs *talse* établit entre eux et le roi une relation de continuité qui est, en un sens, négation de la transcendance de l'institution royale. Du pouvoir royal, par contre, les serviteurs captifs ne connaissent jamais que cette transcendance et sont, si l'on peut dire, de plain-pied avec elle, jusque dans leur relation familière avec la personne du roi. Pour les captifs royaux, le problème de la légitimité du pouvoir qui s'actualise dans cet abus du pouvoir qu'est la force, ne se pose pas et ils peuvent sans répugnance transgresser de ce fait une éthique qui n'est pas la leur et, gens de nul lieu et de nul temps, servir aveuglément le roi. Le travail du captif ignore la limitation qu'introduit la référence à la solidarité lignagère,

---

12. Les *rimbio* sont les fils des rois qui, ayant satisfait au rituel d'intronisation royal ou *ringu*, portent le titre de *rima*. Tous les *rimbio*, à la mort d'un roi, peuvent présenter leur candidature au trône ; en fait, seuls les aînés des différents groupes de frères de même père se présentent et c'est parmi eux que les *nesomba* choisissent le nouveau souverain.

à une vision de la société qui historicise le roi, en fait une personne située dont l'action est compréhensible, susceptible d'être relativisée, voire même contestée.

Le chef est un personnage scandaleux en ce qu'il échappe à un ordre social fondé sur la segmentarité lignagère, c'est-à-dire sur l'âge, et exemplairement le roi est scandale puisque son pouvoir nie même toute solidarité lignagère et instaure au contraire son inversion, scandale dans le scandale, en permettant l'accès au pouvoir de ceux qui, du point de vue de l'éthique mossi, en sont les moins dignes.

Octobre 1972

HAMMOND P. B., 1966, *Yatenga, technology in the culture of a West African Kingdom*, New York.

IZARD M., 1969, « Naaba Kângo, souverain du Yatenga », *Notes et documents voltaïques*, 2 (3), avril-juin, p. 3-26.

1970, *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, Paris, 2 vol. (Recherches voltaïques, 12 et 13).

1971 (a), « Les Yarse et le commerce dans le Yatẽnga pré-colonial », *in* Claude MEILLASSOUX (éd.), *L'Évolution du commerce africain depuis le XIX^e siècle en Afrique de l'ouest / The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, London, International African Institute, p. 214-227.

1971 (b), « La formation de Ouahigouya », *Journal de la Société des Africanistes*, 41 (2), p. 151-187.

1973, « Remarques sur le vocabulaire politique mossi », *L'Homme*, 13 (1-2), janvier-juin 1973.

1973 (b), « La Lance et les guenilles » *L'Homme* 13 (3) : 139-149.

« Le Royaume du Yatẽnga », *à paraître*.

TAUXIER L., 1917, *Le Noir du Yatenga*, Paris.

ZAHAN D., 1961, « Pour une histoire des Mossi du Yatenga », *L'Homme*, I, 2, mai-août, p. 5-22.

Diana Rey-Hulman

Les dépendants des maîtres tyokossi pendant la période précoloniale

En 1750 le roi des *mamprusi* appela à son secours les soldats, fantassins et cavaliers, des chefs *anufɔ*[1] dont la renommée s'étendait bien au-delà de la région de Kroumania[2]. Le départ fut mouvementé, l'expédition le fut plus encore, elle dura plusieurs années.

Le départ fut sans retour : les *anufɔm* s'arrêtèrent ou furent arrêtés au bord de l'Oti dans le nord de l'actuel Togo.

Pendant le temps que dura la migration, se modela la structure sociale de ce groupe de guerriers ; les rapports de dépendance, de même que les liens politiques et économiques, reproduisaient la structure de l'appareil de guerre : les dépendants à l'avant, les détenteurs du pouvoir à l'arrière ; au centre, les personnages investis de la représentation des rôles des diverses catégories sociales. Cette disposition se répètait non seulement lors de chaque engagement mais aussi au cours des divers bivouacs. Le plan de la ville de Mango aujourd'hui encore répète cette disposition des différentes catégories sociales sur le terrain.

Les rapports de force qui ont opposé les différentes classes, le jeu du pouvoir pour assurer la reproduction du système favorable à la classe dominante sont inscrits dans les ruelles de la ville de Mango.

1. Singulier : *anufɔ*, pluriel : *anufɔm*. Ce terme désigne l'ethnie.
2. Kroumania, pays d'origine à l'est du pays agni en Côte-d'Ivoire à la frontière du Ghana.

Les dépendants, qu'ils se terrent au fond des concessions ou qu'ils aient pignon sur rue, n'ont pu modifier au cours de l'histoire, de façon notable, leur position territoriale, même s'ils ont vu leur position sociale notoirement évoluer.

Les clans, les lignages qui ont participé à la migration se partagèrent donc le terrain suivant une configuration dictée par les nécessités stratégiques. Leurs dépendants s'installèrent en fonction des rôles que leur faisaient jouer leurs maîtres.

Ensuite les nouveaux arrivants obtinrent du terrain auprès des lignages et clans dominants au moment de leur arrivée.

Les *anufɔm* construisirent le campement de Sansanné Mango[3], suivant le schéma de leurs campements précédents : au centre, les concessions des *dɔ̃nzom*[4], protégées par celles des *ngiem*[5], eux-mêmes à l'abri de leurs esclaves. La différenciation principale est caractérisée par l'opposition *ngie/dɔ̃nzo*. Cependant, à l'intérieur de la catégorie des *dɔ̃nzom* elle-même, existent des différenciations : seul un clan *dɔ̃nzo* a eu l'initiative de la migration, c'est le clan *dyeremabu*. Les autres clans *dɔ̃nzom* qui n'en ont pas eu l'initiative n'auront jamais accès au pouvoir politique ; ce pouvoir est détenu par le *fɛmɛ*[6] (chef plus ou moins central de l'ethnie tyokossi) qui est élu dans le clan *dyeremabu*. Les rôles réciproques des divers clans *dɔ̃nzo* n'ayant pas accès directement au pouvoir ne sont pas identiques ; l'un, le clan *badara*, joua un rôle important dans la conduite de la guerre ; l'autre, le clan *ãŋgɔ*, ne joua qu'un rôle d'appoint. Ces deux clans

---

3. Sansanné provient d'un terme haoussa signifiant campement de guerre. D'après R. C. ABRAHAM, *Dictionary of the hausa language*, University of London Press Ltd.

4. Singulier : *dɔnzo*, pluriel : *dɔnzom*. Ce terme désigne le groupe dirigeant. Les *dɔnzom* pratiquaient la chasse par excellence : la guerre, la poursuite des hommes. Après la dispartition du système de pillage et de razzia, les *dɔnzom* ne redeviendront pas des chasseurs.

5. Singulier : *ngie*, pluriel : *ngiem*. Variantes : *ngye/ngyɛm* et *dye/ndyɛm*. Les *ngie* sont les fantassins des *dɔ̃nzom*. Ils ne peuvent accéder au pouvoir politique.

Cf. *Gyè* et *Dyè* en bambara : « être chassé, être poussé, être poursuivi, être repoussé, être exclu... ». D'après DELAFOSSE, *La Langue mandingue et ses dialectes (malinké, bambara, dioula)*, Imprimerie nationale, 1955.

6. Les *dɔ̃nzom* élisent un chef, appelé *fɛmɛ*. Pendant la migration ce fut évidemment celui qui avait pris l'initiative du départ — il appartenait au clan *dyeremabu* — qui assurait la direction ou du moins continuait à prendre les initiatives des campagnes. Après sa mort, les *fɛmɛm* furent alternativement choisis dans le clan dyabou et le clan sangbana qui résultaient de la division du clan *dyeremabu*. Le *fɛmɛ* a une fonction magico-religieuse et assure la cohésion politique des *dɔ̃nzom*.

conservent à des degrés divers leur autonomie politique ; ils ont conservé une autonomie territoriale certaine. Le clan *badara* s'est installé le plus près possible de l'Oti — les *dɔ̃nzom* de ce clan sont protégés eux aussi par les concessions des *ngiem* qui leur appartiennent en propre. Ce clan protège la rive droite de l'Oti. Le clan *ãŋgɔ* monte la garde au sud-ouest sur un emplacement distinct de celui de *dyeremabu*.

Le clan *dyeremabu* ne conserva pas son unité lors de l'installation à Mango. Au premier conflit qui éclata entre le neveu et l'oncle, *dyeremabu* se divisa : le neveu quitta le local où il était logé et alla demander asile et protection au clan *badara*. Cette séparation fut définitive.

Mango apparaît maintenant partagé en trois quartiers : le quartier sang-bana correspond au siège de l'ancien quartier du clan *dyeremabu* avant la scission ; le quartier dénommé dyalou correspondant aux terres de *badara*, le quartier fomboro, domaine du clan *dɔ̃nzo*, *ãŋgɔ*. Les grandes divisions géographiques de la ville s'ordonnent suivant les hiérarchies militaire et politique qui régissent les rapports des *dɔ̃nzom* entre eux.

Chaque clan était protégé par ses propres *ngiem*. Les *ngiem* étaient regroupés dans des *aurum* distinctes de celles des *dɔ̃nzom* ; les *ngiem* occupent donc des terrains bien délimités et spécifiques, à proximité immédiate de ceux de leurs maîtres.

Il faut noter l'existence d'un clan *ngie* qui avait pour fonction particulière — nous y reviendrons — d'être le détenteur de la poudre ; il s'installa au cœur de la ville, bien à l'abri de toute attaque extérieure.

Les esclaves capturés ou achetés après l'arrivée à Mango furent intégrés aux clans *ngie*, le terrain des *aurum* des *ngie* s'étendit quelque peu mais surtout leur densité s'accrût. Il s'opéra des différenciations à l'intérieur même des *aurum*.

Une *auru* correspond au terrain occupé par un clan ; chez les *ngiem* principalement les *aurum* sont divisés en *dika*. Le *dika* correspond à une unité de production elle-même représentative d'un lignage ; les descendants d'esclaves ou *abruam* ont été regroupés en lignages autonomes, ayant leur autonomie de production et possédant un espace circonscrit à l'intérieur des concessions claniques.

La différenciation ne s'est pas opérée simplement par rapport à la hiérarchie *dɔ̃nzo/ngie* — la puissance des « quartiers » se mesure au nombre de concessions *ngie* — ; mais la présence d'une autre catégorie et le type de rapports qu'elle entretenait avec chacune des deux premières catégories contribuèrent à

renforcer les inégalités des trois quartiers. Les guerriers migrants furent accompagnés par un imam (prêtre musulman) avec une suite réduite, et par un clan, le clan *kadyura*, spécialisé dans des pratiques magico-religieuses utilisées pour l'intronisation du *fɛmɛ* et la sacralisation de l'imam.

L'imam s'installa sous la protection du clan *badara* ; le clan *kadyura* partagea les querelles qui divisèrent *dyeremabu*, une partie se fixa sur les terres de Sangbana et une autre partie fut hébergée par le clan *badara*.

A ces groupes constitués à l'arrivée à Mango s'ajoutèrent de nouveaux arrivants qui, soit s'intégrèrent à l'intérieur du périmètre réservé à chaque clan, soit se virent attribuer un terrain plus ou moins autonome. Citons les cas qui sont concernés par notre propos.

L'importance des fonctions magico-religieuses ne se dément pas après la pacification de la région ; pour asseoir leur pouvoir les trois quartiers ont cherché à se procurer par divers moyens (capture déguisée, relations commerciales) de plus en plus de *karamɔ̃m*. Le clan de l'imam grossit considérablement ; des clans haoussa vinrent figurer parmi les clans recensés à Mango. Ceux-ci ont des concessions autonomes ; les membres de ces clans d'origine haoussa sont eux aussi désignés par le terme de *karamɔ̃*.

Le groupe des *anufɔm* migrants comportait en outre des sortes de castes de tisserands et de forgerons. Ils ont bénéficié dès leur arrivée de concessions autonomes.

Une caste nouvelle se forma après l'installation des tyokossi à Mango : la caste des bouchers. Un terrain leur fut accordé mais il ne leur appartient pas en propre ; leurs cases sont regroupées actuellement de telle façon qu'elles semblent former une concession autonome.

La ville de Mango apparaît donc comme divisée en trois quartiers où résident indifféremment des *ngiem*, des *dɔ̃nzom*, des *karamɔ̃m* ; des castes sont localisées dans des quartiers spécifiques. L'emplacement des diverses catégories sociales signifie leur fonction et leur place dans la hiérarchie politique. Quand la « pacification » de la région de Mango fut achevée, les fonctions militaires des dépendants n'eurent plus de sens, le rôle attribué à chacun des maîtres d'esclaves se figea en même temps que le groupe tyokossi s'immobilisa. La répartition territoriale entre trois quartiers rivaux attire l'attention sur le politique, cependant c'est très certainement les divisions internes à chaque *auru*, c'est-à-dire les divisions correspondant aux

rapports économiques réels qui sont les plus importantes pour comprendre la société tyokossi ; ceci est surtout vrai pour les *auru* des *ngiem*, car elles sont séparées en plusieurs unités de production véritables.

De plus les divisions internes, soit du terrain, soit sur le plan politique ou économique, ne prennent leur plein sens qu'en fonction des relations politiques, économiques ou culturelles qui lient Mango à la brousse environnante. Les dépendants des maîtres tyokossi cessèrent d'être les agents de la puissance militaire tyokossi, mais devinrent les intermédiaires entre les maîtres et les populations soumises. Actuellement encore l'opposition de la ville et des villages se manifeste non seulement dans les railleries des gens de la ville à l'égard des gens des villages, mais aussi dans les liens économiques particuliers qui sont hérités d'un lointain passé de dépendance.

Les gens de la ville affectent donc une attitude méprisante à l'égard des villageois les plus proches, en général les gangam ; les moba, les konkomba ne subissent pas leurs railleries ; l'éloignement géographique et surtout l'absence de liens de dépendance expliquent cette différence de traitement.

La plaine de l'Oti est peuplée de gourma, de konkomba, de gangam, parlant tous des langues voltaïques (les tyokossi ont conservé leur langue *anufɔ*[7] originelle — ce qui n'exclut pas la présence de nombreux emprunts aux langues voltaïques). Les quelques gourma venus de la plaine de Dapango ou descendus des monts de la région de Pana ou de la région de Nakintindi Laré ont construit des villages le long de la route de Mango / Dapango ; les konkomba sont localisés au sud-ouest de Mango, le long de la frontière du Ghana.

Le terme gangam, dans son acception la plus précise, désigne les populations qui habitent à proximité de Mango ; on distingue les gangam installés à l'est de Mango de ceux qui sont installés au sud-est vers la frontière du Ghana. Ces derniers sont caractérisés très précisément : ce sont les « gangam-de-Koumangou », en référence au gros village de deux mille habitants qui porte ce nom. Le plus couramment, le terme gangam désigne toutes les ethnies qui entourent Mango ; ce terme est alors défini en opposition à tyokossi ; d'autre part ce terme se charge quelquefois d'un sens encore plus large, c'est « tous-ceux-qui-

7. R. P. Prost, *La Langue des anufom de Sansanné Mango*, Documents linguistiques, Université de Dakar, n° 3, 79 pages.

ne-sont-pas-musulmans » ; cette dernière signification comporte une telle charge de mépris que gangam est souvent utilisé dans un but de vexation, en particulier à l'égard du clan *dɔnzo, ãŋgɔ̃*.

La vigueur des conflits liés aux relations de dépendance ne se dément pas. La première approche du terrain renseigne sur l'opposition fondamentale entre la ville de Mango et la brousse environnante peuplée uniquement, d'après les tyokossi de la ville, de gangam, bien que ceux-ci se disent dans certains cas tyokossi. Il en est ainsi des habitants de Nalori, Baoulé, Mogou par exemple, tous villages très proches de Mango. Ce désir d'assimilation à la société tyokossi révèle le caractère d'hétérogénéité des liens de dépendance entre tyokossi et population voltaïque, de même que l'utilisation du terme gangam à l'intérieur même de Mango met en évidence la hiérarchie des statuts des divers clans tyokossi.

Que signifient ces distorsions dans les différentes significations du mot gangam ?

Actuellement, l'ensemble de l'ethnie tyokossi apparaît comme convertie à l'islam, d'autre part les convertis d'origine voltaïque ont tendance à s'assimiler à l'ethnie tyokossi. Donc, gangam prend un sens vexatoire car il fait référence à des liens de dépendance dont les dépendants tentent de se libérer. L'utilisation de ce terme à des fins humiliantes est récente, elle réintroduit dans le champ lexical actuel des termes désignant les différentes relations de dépendance l'acception ancienne du mot *kãnga*, qui en pays d'Ando désignait les personnes ayant un statut dépendant ; *kãnga*, en *anufɔ* parlé par les tyokossi, a subi des modifications formelles (de *kãnga* à *gãga*), et des modifications signifiantes puisqu'il était réservé à un certain type de dépendance synonyme de « ceux-qui-nous-nourrissent » et non au rapport de dépendance en général.

Si les ethnies dans le voisinage immédiat de Mango sont désignées uniquement par le mot *gãga*, c'est qu'elles étaient prises dans des liens de dépendance si étroits avec Mango que leur spécificité ethnique en fut éliminée au bénéfice de leur caractéristique de dépendant. Inversement si les villageois les plus éloignés de Mango ne subissent pas les plaisanteries des tyokossi c'est parce qu'ils n'ont pas été soumis au même sort que ceux qui étaient plus proches, ou du moins qui n'ont pas eu la possibilité de résister à la domination tyokossi.

Les liens établis entre les tyokossi de la ville et les populations autochtones soumises se sont donc formés dans le cadre des liens de dépendance internes à la société *anufɔ*. Les transformations

des signifiés des divers types de dépendance correspondent à la mobilité des individus à l'intérieur de leur société ou entre les deux catégories de société — la société des tyokossi et celles des autochtones — : les esclaves nouvellement acquis ou *akɔ* ont vu leurs descendants devenir *abrua*, ou même dans certains cas, suivant la position sociale de leur maître, les descendants d'esclaves se sont fondus dans la masse des hommes libres ; les individus appartenant aux sociétés dominées ont tenté de s'intégrer au groupe dominateur — ainsi les habitants des villages de Nalori, Baoulé, Mogou par exemple.

D'autre part, le terme *akɔ* a représenté différents signifiés suivant les modalités d'acquisition qui n'ont pas toujours été les mêmes pour l'ensemble du groupe tyokossi au cours de son histoire ni pour chacune des catégories sociales qui n'avaient pas toutes accès également au mode d'acquisition principal d'une époque donnée.

Le temps de la migration

Les troupes *anufɔ* se mirent au service d'un roi mamproussi. Celui-ci adressa esclaves et chevaux au dirigeant d'un clan *anufɔ*. Les *anufɔm* partirent à la conquête du réservoir d'esclaves des régions voltaïques. Les mamproussi cessèrent rapidement — ou même cela fut-il vraiment envisagé ? — de rémunérer ces pseudo-mercenaires qu'ils ne contrôlaient pas. Les tyokossi assurèrent eux-mêmes leur approvisionnement ; ainsi en pays gourma une expédition rapporta 73 chevaux.

En pays d'Ando, les *anufɔm* étaient déjà renommés pour leur puissance de feu ; ils se procuraient les armes et la poudre en pays Ashanti. Un clan — ou lignage simplement au moment de la migration — accompagna les *anufɔm* : les *asawadorom* ou « porteurs-de-poudre ». Ce clan, puisque maintenant il en occupe la place tant du point de vue numérique que du point de vue politique, ne sera jamais totalement intégré au groupe ethnique tyokossi. Son autonomie politique est expliquée de façon diverse par chacun et en particulier par ses propres membres. « Notre autonomie révèle notre puissance », affirme le maître du clan *asadro*. « Leur autonomie prouve qu'ils ne sont pas baoulé », répliquent les autres clans. Cette affirmation est à l'heure actuelle ressentie par les gens d'*asadro* comme une accusation : la référence à une origine commune avec l'ethnie d'Houphouët Boigny (l'ethnie baoulé) joue un rôle important chez les tyokossi. Dans une situation très défavorisée par rapport au pouvoir

administratif actuel togolais, la chefferie tyokossi aime à rappeler aujourd'hui son passé guerrier et à souligner sa parenté avec le président de la nation la plus « développée » de l'Afrique de l'Ouest; les jeunes tyokossi, qui jusqu'à maintenant n'avaient pas été attirés par le salariat contrairement aux jeunes des ethnies voisines, avouent être tentés de migrer en Côte-d'Ivoire. Cette aspiration n'a pas grand-chose à voir avec les motifs qui poussent actuellement la main-d'œuvre voltaïque vers le Ghana et la Côte-d'Ivoire ; elle a pour fondement la résurrection de l'idée de retour au pays d'origine.

La réponse des *asadrom* à l'accusation d'être étrangers au groupe tyokossi est la suivante : « Nous sommes venus en même temps que les autres. Nous portions la poudre. C'est grâce à nous que les tyokossi ont pu mener leur campagne. » Cette réponse dilatoire appelle plusieurs remarques : les *asadrom* ne prétendent pas être baoulé, ils insistent sur le fait d'être venus en même temps que les autres ; ils affirment avec vigueur qu'ils portaient la poudre mais ils sont moins catégoriques en ce qui concerne leur rôle de fournisseurs. La fierté d'avoir été porteurs — même de poudre — a tout lieu de nous étonner : leur fonction de porteurs est tournée en dérision par les « jeunes »[8] des clans *dɔ̃nzo* ; les *asadrom*, d'après eux, s'ils n'étaient que porteurs, étaient esclaves. Le portage en effet est une fonction essentiellement dévolue aux esclaves — même s'ils en ont bien d'autres. Cela ne permet pas cependant aux jeunes *dɔ̃nzo* de dire que les *asadrom* aient jamais été les dépendants d'un quelconque clan *dɔ̃nzo*. Nous pouvons donc en déduire, d'après ces renseignements, corroborés par le fait qu'ils ne peuvent agir directement dans le cadre des institutions politiques des *dɔ̃nzom*, qu'ils formaient bien un groupe social occupant à peu près la même place que les *ngiem*, tous dépendants. Leur autonomie à double sens par rapport au *fɛmɛ* prouve qu'ils n'étaient nullement

8. Les « jeunes » *ngbêfènèm* seuls peuvent se permettre de révéler par leurs moqueries le statut réel des divers lignages et clans car ils ne participent pas encore à l'exercice du pouvoir politique. Ils jouissent de l'impunité juridique car ils ne peuvent être traduits devant le tribunal clanique et encore moins devant le tribunal à la cour du *fɛmɛ*.

Cette catégorie sociale est constituée par la classe d'âge de quinze à trente ans environ. Avant quinze ans le jeu politique ne les intéresse pas. La période de quinze à trente ans, en particulier pour les jeunes *dɔ̃nzo* qui sont appelés à assurer des fonctions politiques importantes, est celle de l'apprentissage des institutions avant de devoir participer aux assemblées qui règlent la vie des clans.

dépendants des clans *anufɔ*. C'était très probablement des dépendants des clans ashanti exportateurs de poudre en direction des *anufɔm*. D'ailleurs les *asadrom* s'assimilent aux *ngiem* bien qu'ils n'aient pas la même organisation politique ; ils en ont une personnelle, originale, alors que les lignages *ngiem* pour l'exercice juridique dépendent du clan *dɔ̃nzo* auquel ils appartiennent. De plus, au cours de l'histoire tyokossi, c'est lorsque les intérêts des *asadrom* ont concordé avec ceux du groupe des *ngiem* que la constestation du pouvoir politique des *dɔ̃nzom* a été la plus efficace ; ainsi quand le *safuninyã* a été choisi dans le clan *asadro*. Par extension les *asadrom* se disent *safuninyã*, terme qu'ils définissent en l'opposant à *akɔ* (esclave) et *abrua* (descendant d'esclave). D'ailleurs actuellement les *asadrom* disposent d'un nombre considérable d'*abruam*.

Un fait incontesté : les *asadrom* sont venus avec l'ensemble du groupe tyokossi. Les *kpiɛm*[9] déclarent, pour atténuer la gravité de l'utilisation du qualificatif étranger, qu'ils sont venus en même temps que les sept clans originels et que ceci compense largement cela.

La position des *asadrom* révèle la supériorité politique de ceux qui ont participé à la migration.

Le statut des individus et des clans dans lesquels ils s'insèrent dépendent toujours de la référence à l'ancienneté de l'intégration au groupe tyokossi, et surtout de la participation à la migration ; car en effet un nombre important de personnes et même quelques clans ont été assimilés depuis l'arrivée à Mango. Un exemple : le clan d'origine dioula, le clan *gɔnɔ*, et la caste des bouchers.

L'autonomie, si ce n'est la puissance, des clans originellement dépendants s'est développée au fur et à mesure que s'éloignait la date de leur capture ou de leur achat : les *asadrom* ont été des dépendants, mais il y a si longtemps que le souvenir de ce passé de dépendance s'est en partie effacé. Le clan maître a été d'autant plus oublié qu'il était en dehors de l'ethnie tyokossi. Ce cas de disparition de la référence au clan propriétaire n'est pas unique : le clan *ãŋgɔ*, qui était sans doute dépendant en Côte-d'Ivoire, est cité dans l'énumération des *anɔ̃m*[10] ou clans qui eurent l'initiative dans la migration ; non seulement il est autonome

9. Singulier : *kpiɛ̃*, pluriel : *kpiɛm*. Un homme appartient à cette classe d'âge quand après son mariage il est père d'au moins deux enfants. Il peut alors assurer d'importantes fonctions politiques. Il est alors vieux.

10. Le terme *anɔ̃* désigne par une partie — la porte — l'ensemble d'un clan et même plus précisément les clans qui ont participé à la migration.

mais il a gravi l'échelle sociale jusqu'au sommet : les membres de ce clan sont *dɔ̃nzo*. Le clan *ãŋgɔ̃* possède non seulement ses propres esclaves mais aussi ses propres *ngiem*.

Néanmoins le clan *dɔnzo* de *ãŋgɔ̃* est exclu du pouvoir politique central véritable : le *fɛmɛ* ne peut jamais être choisi dans le clan *ãŋgɔ̃*. Le chef *garadima* de ce clan siège à la cour du *fɛmɛ* ; il a voix consultative mais il n'a jamais un rôle décisif dans les affrontements entre les deux clans *dɔ̃nzo* qui fournissent depuis l'arrivée les *fɛmɛm* successifs.

Le clan *ãŋgɔ̃* suivit la migration en remplissant essentiellement des fonctions de palefrenier. Cette spécialisation laisse à penser qu'ils occupaient un rang équivalent à celui de dépendant. Ce qui distingue leur cas de celui des *asadrom* est leur intégration dès le départ d'Ando au groupe *anufɔ* et même au groupe des *dɔ̃nzom*. Ainsi ils eurent, dès ce moment-là, non seulement des esclaves mais aussi leurs propres *ngiem*.

Un clan particulier assuma un rôle spécifique pendant la migration, le clan *mãde* : il rejoignit en retard les guerriers migrants pour séparer les guerriers *dɔ̃nzo* qui étaient divisés par des querelles souvent violentes.

C'est un clan *ngie* qui assuma le même rôle vis-à-vis des membres du clan *ãŋgɔ̃*.

Un clan semble avoir été dès le départ à mi-chemin entre la dépendance et la non-dépendance : le clan *atʃuma*. Ce clan est composé de *dɔ̃nzom* et de *ngie*. Les *kpiem* de clan ont joué un rôle important à la cour du *fɛmɛ* ; mais leurs fonctions liées à la guerre semblent révéler un statut proche de celui de *gnie*, donc de dépendants. En effet, c'était un homme de chez *atʃuma* qui était chargé de ramasser la lance fichée en terre par les cavaliers *dɔ̃nzo* lors des cérémonies qui suivaient les expéditions guerrières.

Donc, dès le départ, le groupe *anufɔ* était constitué d'un certain nombre d'individus formant des clans ou lignages, plus ou moins autonomes, et ayant un statut proche de la dépendance, soit directe à l'égard d'un groupe étranger, soit indirecte.

C'est ainsi que les *anufɔm* s'élancèrent au secours du « roi » des mamproussi. L'expédition tourna à la razzia ; les *anufɔm* dépassèrent très largement les limites autorisées par leur « employeur » voltaïque. Les prises d'esclaves s'accumulèrent.

A quoi servaient donc ces esclaves capturés au cours des razzia ?

D'abord au commerce. Si les *anufɔm* acceptèrent de voler au secours des mamproussi, c'est peut-être pour trouver une issue à un conflit interne à leur ethnie, mais c'est aussi, et surtout,

pour s'approvisionner en esclaves destinés au commerce : les esclaves étaient échangés contre des fusils et de la poudre. L'entretien de la puissance de feu de ce groupe guerrier exigeait un approvisionnement ininterrompu en esclaves.

Les *asadro*, porteurs de poudre, ont sans aucun doute joué aussi un rôle important dans l'acheminement des captures de guerre ; d'ailleurs les *anufɔm* s'acquittaient directement auprès d'eux de leur dette grâce aux esclaves capturés. Les *asadro* étaient ainsi consacrés intermédiaires. Coupés de leurs patrons ashanti, les *asadro* d'ailleurs continueront à exiger le « paiement » de la poudre pour leur propre compte. Ils ont été d'autant plus convaincants qu'ils ont, très tôt, même avant le blocus de Mango, stocké les captifs. Grâce à ceux-ci le clan *asadro* acquit très rapidement une grande importance numérique.

Quand les *dɔ̃nzom* n'échangeaient pas leurs captifs, ils les conservaient et les intégraient à leur machine de guerre.

Sur les *ngiem* reposait tout l'appareil de guerre. Les *ngiem* avaient été au départ d'Ando les fantassins accompagnant leurs maîtres *dɔ̃nzo* cavaliers.

Ils seront rapidement beaucoup plus que cela : ils auront au cours de la migration la responsabilité du système de pillage, de razzia dans lequel vivaient les *anufɔm*.

Au combat la répartition des troupes était la suivante :

— à l'arrière, les *dɔ̃nzom* armés de pistolets courts et de lances guettaient l'issue du combat. Alors ils s'élançaient, sur leurs chevaux caparaçonnés, bardés d'amulettes confectionnées par le clan *kadyura*, à la poursuite des fuyards ; ils pénétraient dans les villages insoumis ; ils tiraient sur les ennemis en déroute ; ils achevaient les blessés avec leurs lances, et ils capturaient les femmes et les jeunes enfants ;

— au centre, en quelque sorte, les généraux, entre autre le *safuninyã* chef élu parmi et par les *ngiem*. Il réglait la tactique des fantassins *ngiem* ;

— ensuite, la masse des fantassins *ngie* arrosait l'ennemi sous le feu alterné de leurs lourds fusils ;

— enfin, à l'avant, sorte de pare-feu, les captifs et les descendants de captifs, armés simplement de flèches.

Les razzia opérées par ces guerriers n'eurent pas toutes le même but : il s'agissait, soit de procurer le ravitaillement du groupe dans les régions hostiles, soit d'ouvrir la route, soit de capturer des esclaves destinés à la vente ou à être stockés. Les blessés étaient achevés, les ennemis, hommes, femmes, enfants étaient aussi exécutés quand il ne s'exerçait pas une

demande en esclaves. On ne conservait des esclaves, en dehors des cas de vente immédiate, que lorsque le groupe des guerriers *anufɔ* connaissait une certaine stabilité. Alors un campement était monté à l'écart du front. Les *dɔ̃nzom* remettaient leurs prises aux *ngiem*. Les *ngiem* étaient chargés de briser les jeunes gens, et d'éduquer les jeunes garçons. C'étaient essentiellement les jeunes enfants de sexe masculin que l'on gardait, la plupart du temps les hommes d'âge mûr étaient tués. Les femmes, les jeunes femmes surtout, étaient conservées. Les captives jouaient un rôle important dans les échanges internes à la société *anufɔ* et ce rôle gardera de son importance après la fixation du groupe tyokossi à Mango. Elles étaient offertes aux *karamɔ̃m* des clans *kambeya* et *kadyura* en paiement de leurs bons offices magico-religieux. Ces femmes permirent l'accroissement démographique rapide de ces clans.

En résumé, pendant la période historique allant du départ d'Ando à l'arrivée à Mango il existe déjà quatre catégories de dépendants : des étrangers, des clans dɔ̃nzo, des *ngiem* et des captifs.

— Les étrangers, d'origine ashanti, sont autonomes par rapport aux *anufɔm*. Leur rôle est alors celui d'intermédiaire. La puissance des *asadro* ne se manifeste pas immédiatement, elle se constituera petit à petit.

— Des groupes *dɔ̃nzo* qui ne bénéficient que d'un statut inférieur et sont réduits à une certaine spécialisation dans leurs activités, n'ont pas non plus accès aux relations avec le groupe des *karamɔ̃m* qui seuls décident des départs en expédition.

— Les *ngiem*, ou fantassins, sont très proches des esclaves au sens géographique du terme : les captifs sont aux premières lignes lors des affrontements ; ils passent du premier rang aux rangs suivants au fur et à mesure de l'ancienneté de leur intégration. Ils se rapprochent des *ngiem* jusqu'à devenir *ngie* eux-mêmes.

— Les captifs figuraient en tant que tels en petit nombre dans le groupe des guerriers *anufɔ* ; ils étaient soit rapidement écoulés, soit intégrés dans les catégories des *ngiem* aux limites inférieures fluctuantes.

Le processus d'intégration des captifs de guerre avant la stabilisation dans la plaine de l'Oti semble avoir été rapide et général : tous les descendants des captifs pris pendant la migration ont grossi les rangs des *ngiem*. C'est ainsi que les *ngiem* formèrent le groupe numériquement le plus important.

Malgré cela, les *ngiem* ne purent au cours de cette période accéder à un pouvoir économique réel : ils ne pouvaient à cause de la forme de stratégie saisir eux-mêmes les esclaves ; c'était le privilège des cavaliers *dɔ̃nzom* ; ils n'avaient pas non plus, en conséquence, accès au contrôle des échanges poudre-esclaves. Une faible compensation économique pour les *ngiem* : le *dumbe*.

Les *ngiem* se regroupaient dans une association secrète ; le chef en était élu ; il n'y avait pas confusion entre le chef du *dumbe*, le *dumbefɔ*, et le *safuninyã* ; celui-ci opérait le jour, le chef du *dumbe* la nuit.

Théoriquement, le *dumbe* n'était pas réservé exclusivement aux *ngiem*, les *dɔ̃nzom* pouvaient être initiés. Pratiquement, aucun *dɔ̃nzo* ne demanda à y adhérer.

Chaque nuit, immédiatement après la conquête d'un village, les « chiens du *dumbe* » — les membres du *dumbe* étaient désignés par cette métaphore — patrouillaient entre les concessions. Ils saisissaient les animaux errants. Maigre butin car ces animaux, poules, chiens, ne pouvaient être échangés. Ils interdisaient la circulation nocturne : toute personne surprise à circuler et qui ignorait le mot de passe (l'initiation au *dumbe* consistait essentiellement en l'apprentissage de la langue secrète) était rouée de coups avec la corde tenue par les initiés.

Les *ngiem* dépendants totalement des *dɔ̃nzom* n'ont aucune possibilité d'accéder, dans ce moment précis, à un pouvoir politique ou économique : ils ne contrôlent ni la prise des esclaves, objet principal de toute entreprise du groupe guerrier *anufɔ* tout entier, ni les échanges alimentés par les esclaves. Ils n'ont donc pas l'espoir de se procurer la poudre et les fusils, moyens de reproduction, au même titre que les esclaves, de tout le groupe. Les *ngiem* n'ont qu'une seule fonction : la guerre. Chaque groupe *dɔ̃nzo* s'est allié aux autres pour l'expédition en apportant ses propres *ngiem*. Les rapports qui lient *ngiem* et *dɔ̃nzo* font de ceux-là des sortes d'hommes libres.

Les captifs utilisés dans la tactique guerrière voyaient leur statut évoluer très rapidement et s'intégraient parfaitement dans le groupe des *ngiem*. Le terme *dihɛ* désigne l'« homme libre » en opposition à *abrua*, le descendant de captifs. *akɔ* n'est pas utilisé comme le contraire de *dihɛ*. L'*abrua* bénéficie de certains droits dans la cité, il ne peut être vendu et son statut se définit en référence à celui de l'homme libre ; l'*akɔ* n'est pas encore intégré, en aucune façon ce terme ne peut intervenir dans le champ sémantique des termes de dépendance internes à la société ; l'*akɔ* est en transit d'une catégorie sociale

à l'autre, ou vers l'échange à longue distance. Ce n'est pas le cas pour des esclaves des *ngiem* puisqu'ils sont entre leurs mains pour être matés. Les techniques d'éducation des *ngiem*, basées sur le courage — les captifs étaient soumis au feu de l'ennemi et sans aucun doute, d'après les dires des *ngiem*, au feu des *ngiem* eux-mêmes ou des *dɔ̃nzom* postés à l'arrière — y étaient pour beaucoup, mais aussi le jeune âge des captifs conservés et leur dépaysement dû à l'avancée rapide des *anufɔm* interdisaient tout espoir de fuite.

Chez les *dɔ̃nzom* il n'est pas nécessaire de dire qu'un individu est *dihɛ* ou pas : la séparation entre les *dɔ̃nzom* et la catégorie dépendante *abrua* est suffisamment étanche pour qu'un individu n'ait pas l'espoir de passer de l'une à l'autre.

Chez les *ngiem* un *akɔ* aura une descendance *abrua* qui pourra bénéficier d'une émancipation et deviendra *auruba*, « enfant de la maison ».

De plus l'activité économique se réduisait à celle de la guerre qui produisait biens d'échange — esclaves — et biens de consommation par razzia. Captifs, *ngiem*, étaient au même rang de la hiérarchie sociale en ce domaine ; il n'y avait pas une grande différenciation car ni les uns ni les autres n'avaient en aucun cas l'initiative des expéditions. Les *ngiem* ne pouvaient d'ailleurs pas stocker les munitions pour assurer des expéditions autonomes. En effet, seul le clan *asadro* possédait son propre arsenal — fusil, cartouches et poudre —, les autres clans *ngie* gardaient par-devers eux les fusils fournis par les *dɔ̃nzo* mais non les munitions.

Le clan *asadro* ne participait pas automatiquement à toutes les entreprises guerrières, il « suivait » les *anufɔm*. Cependant, dans les moments difficiles, les *anufɔm* lui demandèrent son secours : ainsi à Nalerikou la contribution du clan *asadro* fut décisive : c'est les tambours d'*atũngbana*, propriété des asadro qu'ils avaient conquise sur les konkomba, qui firent écrouler les murailles de la ville de Nalerikou, inexpugnable jusqu'au moment de leur intervention.

La mutation du rôle joué par *asadro* modifiera totalement le rapport de force entre *ngiem* et *dɔnzom* après l'installation à Mango.

La fin de l'errance

Les clans *anufɔm* venus au secours des mamproussi ne purent ou ne voulurent pas repartir. Plusieurs hypothèses : les mam-

proussi se refusèrent à laisser passer à nouveau sur leur territoire ces bandes de guerriers ; ils ne pouvaient assurer leur ravitaillement sans compromettre leur propre économie. Cette hypothèse est confirmée par les diverses sources historiques écrites et orales. D'autre part, dans la région de Mango les chevaux des cavaliers *dɔ̃nzo* furent décimés.

Ainsi, à cause des obstacles dressés par les mamproussi et de l'affaiblissement de l'appareil de guerre, les *anufɔm* devinrent tyokossi en s'installant à Mango.

Pourquoi les *anufɔm* choisirent-ils ce site ? A cause de l'eau, sans doute, de l'Oti, mais aussi à cause de la position stratégique de ce carrefour. Mango est au croisement des routes allant de l'Ashanti aux pays haoussa et des routes nord-sud, du pays gourma jusqu'à Sokodé. D'ailleurs les tyokossi prétendent avoir poussé des expéditions jusque-là et y avoir essaimé quelques *anufɔm*.

La transformation de la société tyokossi fut motivée bien évidemment par la stabilisation de l'armée et les modifications de l'exercice de la guerre jusqu'à la disparition des expéditions après la « pacification » réussie de la plaine de l'Oti, mais surtout par l'alliance d'*asadro* — qui est un des aspects résultant de cette nouvelle situation — avec l'ensemble des *ngiem*.

Dans les premiers temps seul Sangbana avait l'initiative des expéditions bien que les autres clans *dɔ̃nzo* puissent exercer des pressions pour décider une expédition. Bloqués à Mango, les tyokossi ont pour souci d'assurer leur existence matérielle. Le pillage des esclaves et des produits agricoles ne put continuer à se faire de façon anarchique dans la plaine de l'Oti. Le temps du pillage, *ŋma*, s'achève, c'est le début de la mise en place de la colonisation de la région par les tyokossi.

De la conquête d'un empire à son exploitation régulière

Le clan de Sangbana — celui qui a effectivement assuré les fonctions du clan *dyeremabu* après la scission — conserva l'exclusivité des conquêtes de villages. Ceux qui avaient apporté leur contribution à l'expédition, en particulier les *karamɔ̃m* (c'étaient essentiellement ceux de *kadyura*) recevaient des captifs pris au cours des opérations. L'accession à la propriété de villages était entièrement réglée par la place du clan bénéficiaire dans la société tyokossi. La possession de villages par les autres clans *dɔ̃nzo*, et par certains clans *ngie* même, résultait d'une redistribution. La situation dans laquelle se trouva le

clan dyabou au moment de la dislocation du clan *dyeremabu* est significative.

Les *abruam* de dyabou, comme d'ailleurs ceux des autres clans *dɔ̃nzo*, étaient chargés d'aller prélever les prestations en produits agricoles exigées des villageois. Une femme du clan sangbana avait été donnée en mariage à un *kpiɛ̃* de dyabou ; son père lui avait remis l'« usufruit » d'un village. Les villageois ne connaissant que les *abruam* de dyabou se considérèrent comme dépendant directement de dyabou. L'appropriation de ce village se fit donc, comme pour beaucoup de cas en ce qui concerne les clans *dɔ̃nzo* autres que sangbana, grâce aux *abruam*.

Quand bien même un clan *ngie*, ou autre, s'était en fait procuré seul son village dépendant, il ne pouvait prétendre le posséder. Il ne pouvait que bénéficier de l'exploitation de ses habitants ; le territoire appartenait juridiquement aux *dɔ̃nzom* de sangbana. Le mythe de création du village gangam, soumis à la caste des tisserands, illustre bien le processus par lequel sangbana prétendait contrôler toutes les nouvelles acquisitions.

« Un *abrua* du clan de la caste des tisserands chassait dans la brousse. Il apprivoisa un gangam qu'il découvrit dans une termitière. Cet *abrua* raconta cette aventure à son *aurufɔbyɛ*[11] qui la rapporta aux *dɔ̃nzom* de sangbana. L'*abrua* se vit confier la mission de convaincre ce gangam de se soumettre et de cesser de se cacher en brousse. L'*abrua* réussit dans sa mission, le gangam accepta de sortir de brousse et même entraîna avec lui tout son lignage. Les tisserands purent à partir de ce moment-là prélever des prestations sur ces gangam. Les *dɔ̃nzom* de sangbana renonçaient donc à l'exploitation de ce village mais les tisserands ne pouvaient se prévaloir que du droit de prélèvement. La soumission politique était faite aux *dɔ̃nzom*, et pas à n'importe quel *dɔ̃nzo*, à ceux de sangbana. »

Les villages conquis étaient appelés *ndifɔm* c'est-à-dire « les nourrisseurs ». A chaque récolte, les chefs des divers clans de Mango envoyaient des *abruam* — c'était aux plus âgés d'entre eux que l'on confiait cette tâche — porter des sacs *bɔtɔ* dans les villages qui leur appartenaient. Ces sacs étaient cousus dans un pagne pour homme tissé par les tisserands de la caste *tɔndirasu*. Un pagne de cette sorte a pour dimensions 1 m 35 sur 1 m 50. Les tyokossi exigeaient que les gangam fournissent

11. *aurufɔbyɛ* : « celui-qui-possède-le-siège », ou le chef de l'*auru*.

un sac *bɔtɔ* de gros mil et un sac identique de petit mil, c'est-à-dire environ 150 kg par unité de production repérée. A cela s'ajoutait un panier de haricots. Les *abruam* qui sillonnaient la brousse pacifiée recensaient les « concessions » des gangam et déterminaient le nombre de sacs *bɔtɔ* que l'on pouvait espérer voir rentrer. Les *abruam* tyokossi se faisaient accompagner au retour par des porteurs gangam.

D'autre part, les villageois gangam *ndifɔm* devaient fournir, en dehors du temps des récoltes, un certain nombre de prestations régulières et irrégulières. De la viande — des pintades au moment de la fête dite de la pintade, *kpɛndye*, des moutons au moment de la tabaski —, de l'huile de karité au moment des cérémonies kurubi ; ces prestations étaient régulières. Les prestations en pintades liées à la fête *kpɛndye* eurent pour conséquence le développement de l'élevage intensif des pintades, en particulier dans les villages soumis au clan dyabou car c'était le chef *fɛmɛ* qui en faisait la plus grande consommation en sacrifiant ces animaux au nom de la communauté tyokossi tout entière. Des prestations irrégulières en viande étaient aussi exigées pour assurer les repas collectifs des cérémonies funéraires, qui avaient lieu d'ailleurs au moment des récoltes car elles nécessitaient une grande consommation de mil sous forme de bière.

Les *dɔ̃nzom* et les *karamɔ̃m* avaient besoin de main-d'œuvre supplémentaire, contrairement aux *ngiem* qui, comme au temps de la guerre, étaient en rapport direct tant sur le plan géographique que sur le plan des relations sociales avec les *abruam* et les *akɔm*. Les chefs des villages soumis envoyaient des hommes pour les travaux d'agriculture proches de la ville, ou pour aider l'*aurufɔbyɛ* à construire et entretenir les cases de l'*auru* ; ces villageois *ndifɔm* apportaient leur nourriture pour le temps que duraient les travaux.

L'exploitation des *ndifɔm* était plus ou moins rentable suivant la catégorie sociale des « propriétaires ». Les tisserands ne prélevaient le mil que par calebasses, et rarement de la viande. Par contre, les gangam qui avaient noué des relations amicales avec les tisserands — relation d'amitié *ndɔ*, ami — envoyaient un nombre important d'hommes pour aider l'*aurufɔbyɛ* à cultiver ses terres. Alors ces hommes étaient nourris par l'*aurufɔbyɛ*. Les forgerons installés sur le territoire du quartier fomboro, qui ont obtenu des *dɔ̃nzom* en paiement de leur dette une partie du village de Koumangou, comme village *ndifɔ* allaient, eux aussi, ne chercher du mil que par calebasses.

La place des dépendants tyokossi face à l'empire

Les ngiem « vassaux » des dɔ̃nzom

C'était les *dɔ̃nzom* de sangbana qui avaient officiellement l'initiative de la conquête. Mais les *ngiem* firent de nombreuses fois pression sur les *dɔ̃nzom* pour bénéficier ne serait-ce que de la redistribution de villages *ndifɔ̃m*. « Les *dɔ̃nzom* ne pouvaient dire non. » Même les *ngiem* prirent l'habitude de s'adresser directement aux *karamɔ̃m*. Ceux-ci, pendant la migration et au début de l'installation à Mango, avaient en fait le contrôle économique : ils choisissaient les dates des expéditions ; ils pouvaient donc les retarder et les avancer suivant leurs besoins. La réussite de l'entreprise leur rapportait après redistribution esclaves et produits agricoles. Ils ne possèderont jamais de villages *ndifɔm* et ne vivront que de redistributions opérées à l'intérieur du groupe tyokossi. Donc, quand les *ngiem* eurent acquis la puissance suffisante pour imposer, si ce n'est même entreprendre pour leur propre compte, de nouvelles conquêtes, ils rétribuèrent eux-mêmes directement les *karamɔ̃m* qui étaient censés les avoir aidés dans leur entreprise.

Sangbana partagea souvent les villages conquis à son initiative officielle : il en fut ainsi pour le gros village de Boni partagé entre Dyabou, Fomboro, et Sangbana.

Le *karamɔ̃* qui avait présidé à la préparation politico-magique veillait aussi au partage ; il obtenait des dons en esclaves et en produits vivriers de la part de chacun des bénéficiaires. Les *karamɔ̃m* eurent donc intérêt à laisser monter l'influence des *ngiem*.

Quand un village gangam se soumettait, cet événement était considéré comme imputable aux *karamɔ̃m* qui avaient œuvré pour « attacher » ces gangam. Alors les *karamɔ̃m* qui revendiquaient cette action partageaient ce village. Les *ngiem* ne furent pas défavorisés dans ce mode d'acquisition. Un exemple : le clan *ngie, atakɔnɔ dika*, obtint ces morceaux de six villages : Nasiki, Bukasu, Kunanyeri, Mandoka, Kongi, Sunsuli, Kunduka, Momondi.

Le clan *asadro* obtint nombre de villages, en grande partie de l'autre côté de l'actuelle frontière du Ghana, par un procédé très particulier. Les *asadrom* fournisseurs de poudre des *dɔ̃nzom* n'étaient plus « payés » en captifs par ceux-ci : la région de

Mango étant pacifiée il n'était plus question de faire la chasse aux esclaves. Les *asadro* refusèrent de livrer des munitions aux *dɔ̃nzom* qui devaient faire face aux expéditions de police aux frontières de leur royaume. Les *asadro* livrèrent directement des armes aux *ngiem*, qui purent ainsi conquérir la liberté totale d'acquisition de nouveaux *ndifɔm*. Pire, les *asadrom* menacèrent directement de leurs fusils les *dɔ̃nzom*. Ceux-ci leur abandonnèrent immédiatement des villages *ndifɔm*, en toute propriété.

Les *asadrom* devinrent définitivement des *ngiem*. Ils renforcèrent l'autonomie des *ngiem* en leur procurant la puissance de feu indépendante du contrôle des *dɔ̃nzom* ; les *ngiem* purent donc assurer une police personnelle dans leurs villages *ndifɔm*. Les *ngiem* prirent même l'initiative d'expéditions de pillages dans des zones non encore soumises. La tradition orale cite le cas du clan *tosara* qui conquit lui-même des villages au nord-ouest de Gando. Ils ne purent cependant accéder au contrôle absolu du commerce : quand un clan *ngie* capture 10 esclaves, il en remet 5 au *dɔ̃nzo* dont il dépend. Le *dɔ̃nzo* utilise à des fins commerciales ces esclaves, les *ngiem* stockent les esclaves. Les *ngiem* affirment avoir vendu des esclaves mais cela ne concernait que des échanges localisés : à la frontière du Ghana vers Nalori, dans le domaine contrôlé par *asadro*.

Les *dɔ̃nzom* perdirent le contrôle direct et continu de leurs propres villages *ndifɔm*, car c'étaient leurs *abruam* qui assuraient la liaison avec les villages. Or les *abruam* entretenaient des liens très importants entre eux ; les *abruam* des *dɔ̃nzom* étaient donc en relation avec ceux des *ngiem* et cette relation était plutôt favorable à ces derniers. Les *dɔ̃nzom*, en contrôlant les échanges à longue distance, continuèrent cependant à maintenir leur pouvoir sur l'ethnie tyokossi elle-même et sur l'empire conquis : ils pouvaient se procurer les pièces métalliques nécessaires pour confectionner les houes ; c'était dans bien des cas les *dɔ̃nzom* qui approvisionnaient leur *ndifɔm* en *tupko*, houes.

A l'arrivée des Allemands, les clans *ngiem* ont acquis une importance économique considérable, des pans du pouvoir politique s'écroulent entre leurs mains. L'intervention des Allemands et surtout la colonisation française arrêtèrent le processus de désagrégation politique.

Les « akɔm » et leurs descendants face à leurs maîtres

Les *dɔ̃nzom* n'utilisèrent les prises de guerre que pour alimenter les échanges internes et externes. Ils les échangeaient contre

des munitions et surtout, après la stabilisation à Mango, contre les chevaux des gourma. Les femmes surtout étaient conservées et remises aux *karamɔ̃m* pour leurs services magiques. Quelques captifs furent néanmoins conservés, ils étaient utilisés pour des petits travaux tels que les soins des chevaux.

Après le temps du *ŋma*, le temps de la razzia, les *dɔ̃nzom* achetèrent des esclaves — *dɔmwɛ*, l'esclave acheté. Ceux-ci eurent un statut différent ; ils ne pouvaient être revendus, on conserva le souvenir de leur origine et ils furent les ancêtres de nouveaux lignages dépendants.

La constitution d'un clan indépendant après la scission avec *dyeremabu* obligea dyabou à rechercher une augmentation démographique pour asseoir sa puissance. Les *ngiem* peu nombreux à dyabou ne purent réaliser l'intégration des captifs au sein de leurs clans ; il se constitua alors des lignages de descendants d'esclaves autonomes. Citons le lignage *kukura dika* ; ce lignage a pour fonction de fournir le préposé qui doit tenir la calebasse dans laquelle crache le chef. Il y a d'ailleurs un lignage équivalent dans le quartier sangbana : le clan *natʃaku*.

Les captifs des *dɔ̃nzom* ne pouvaient se marier qu'entre eux ; un homme *dɔmwɛ* (chez les *dɔ̃nzom* en particulier ceux de sangbana, le terme *dɔnwɛ* désigne l'homme esclave et le terme *akɔ* la femme esclave) doit épouser une femme *akɔ*. Leur descendance était intégrée dans une parenté fictive.

Les captifs étaient utilisés dans des sacrifices ; en particulier, on sacrifiait une femme *akɔ* au teint « rouge » au caïman de l'Oti. C'était une femme *akɔ* appartenant au *fɛmɛ*.

Les *karamɔ̃m* recherchaient les esclaves essentiellement pour augmenter la puissance démographique de leurs clans. Ils reçurent beaucoup de prises de guerre et ensuite « achetèrent » des esclaves. Un homme captif pouvait en gravissant les échelons de l'école coranique attirer l'attention de son maître. Celui-ci lui donnait alors une femme libre, leurs enfants étaient libres. Les descendants de père et mère captifs étaient *abrua* ; ils étaient chargés de petits travaux domestiques ou agricoles — ce qui était peu accaparant car les clans *karamɔ̃* étaient presque entièrement entretenus par redistribution. Les *abruam* des *karamɔ̃m* seront surtout utilisés dans les échanges à longues distances dont ils assuraient le portage.

Le cas des dépendants castés

Les bouchers forment une sorte de caste. Leur métier est

héréditaire, ils sont condamnés à une relative endogamie : il ne peut y avoir intermariage qu'avec les *ngiem*. Les premiers temps, après leur capture, l'endogamie était totale, « ils ont pu se marier avec les *ngiem* quand ils sont devenus propres ». Le captif gourma attrapé par un *ngie* a reçu en mariage une femme *abrua*. Le lien de dépendance ne s'est pas effacé ; les bouchers portent toujours des noms-proverbes, ainsi *mmbara sɔ*, « cœur content », est le nom de l'actuel *aurufɔbyɛ* de l'*auru* des bouchers.

Ce cas confirme les rapports qui lient les *ngiem* aux esclaves et descendants d'esclaves.

Les bouchers peuvent acheter des esclaves ; un esclave acheté, *akɔ*, sera initié au métier de boucher, il devra remettre une partie de la viande qu'il abat à l'*aurufɔbyɛ* (pour une chèvre il doit remettre la tête et une patte).

Les tisserands ont acheté eux aussi des esclaves ; ils ne connurent pas d'autre mode d'acquisition que l'achat ; d'ailleurs il n'achetèrent qu'un homme et une femme. L'homme, comme tous les hommes de ce clan, apprit à tisser.

La caste des bouchers est dépendante des *ngiem*, c'est une caste à l'intérieur des *ngiem*.

Les tisserands, qui seraient venus avec le groupe de guerriers migrants, sont en relation directe avec les *dɔ̃nzom*, ils peuvent d'ailleurs épouser des femmes *dɔ̃nzo*. Les *dɔ̃nzom* contrôlaient tous les moyens de production nécessaires à la reproduction de leur armée ; les tisserands ont donc été directement dépendants des *dɔ̃nzom* et non des *ngiem*. Par contre les *ngiem*, qui étaient chargés de veiller à l'intégration des captures effectuées au cours de la migration et lors des premiers temps à Mango, sont en relation directe avec les bouchers.

Les *ngiem* sont à la tête d'une cohorte de dépendants. L'*abrua* est le descendant d'un homme captif et d'une femme libre, *dihɛ* ; par contre le mariage entre *abrua* et femme *dihɛ* est impossible. Dans le premier cas les *ngiem* déclarent : « Ce n'est pas l'homme *akɔ* qui épouse ma fille, c'est mon argent. » Dans le deuxième cas : « On ne parle pas de cet enfant. Il ne peut pas se montrer. »

Les esclaves des *ngiem* assurent des fonctions multiples. Sur le plan idéologique : un *abrua* veille l'*aurufɔbyɛ* après son décès ; ils sont les gardiens des objets du culte des ancêtres. Ainsi chez *asadro* ils conservent les parasols, les cartouchières des ancêtres ; le masque de la danse *kpwɛkpwɛrɛ* est confié à

un *abrua* du clan *kumano*, les tambours parlants sont frappés tous les vendredis par un *abrua* du même clan.

Mais les principales fonctions des captifs et descendants de captifs des *ngiem* sont économiques. Les *abruam* furent dès le début de l'occupation de la région de Mango les percepteurs des prélèvements en produits agricoles. Ce rôle était confié aux plus âgés des *abruam*. Très rapidement la croissance démographique de la ville imposa la colonisation de terres nouvelles. Les villages étaient attribués très strictement quant aux prélèvements : ni les *ngiem* ni les *dɔ̃nzom* ne pouvaient s'aventurer à prélever dans un village qui ne leur avait pas été attribué. Par contre, les *abruam* s'installèrent dans les villages de leur choix. Le départ des *abruam* dépendants des *ngiem* fut étroitement contrôlé par ceux-ci. Les *abruam* n'étaient pas tenus de fournir une part de leur récolte si ce n'est dans les époques de disette. Leur présence continue leur permettait d'assurer une surveillance étroite de toutes les activités économiques des villageois autochtones gangam, ainsi les *ngiem* purent même obliger les gangam à fournir des prestations sur le produit de leur chasse. Les marchés gangam devinrent impossibles car les tyokossi exigeaient que tout le surplus de récolte soit dirigé sur Mango. Il ne semble pas que l'intervention tyokossi ait jamais provoqué de famine mais les marchés ne réapparurent dans cette région que depuis 1948. Cette région s'est révélée être le grenier à mil du nord Togo depuis que les tyokossi ne disposent plus de moyens de coercition pour drainer le surplus.

Les *abruam* qui s'installèrent dans les villages proches de Mango restèrent sous le contrôle étroit de leurs maîtres et leurs *aurum* furent assimilées à des villages de cultures : ils devaient — et ils doivent encore — fournir des prestations en vivres en direction de Mango.

Le clan *asadro*, dont les villages *ndifɔm* sont éloignés d'au moins une trentaine de kilomètres pour la plupart, installa des *abruam* en nombre important autour de Mango dans des villages de cultures. C'est ainsi qu'*asadro* possède actuellement les meilleures terres à proximité de Mango. Les femmes *abrua* devaient assurer le transport des récoltes jusque chez l'*aurufɔbyɛ* qui les stocke dans son grenier et les redistribue.

Les *ngiem*, grâce à l'utilisation des *abruam* pour leur propre compte, n'eurent plus besoin de la redistribution opérée par les *dɔ̃nzom* sur les prestations fournies par les gangam. Leur autonomie politique renforcée par l'alliance avec *asadro* coïncide

avec leur expansion économique ; les *dɔ̃nzom* devinrent alors très dépendants économiquement des *ngiem*.

A ces transformations dans les rapports liant les *ngiem* et les *dɔ̃nzom* correspond un développement de la sorcellerie et de la lutte contre la sorcellerie. Le *dumbe*, société secrète des *ngiem*, assure cette fonction. Le *dumbe*, à Mango, n'a plus pour but de piller et de terroriser les villages vaincus. Cette société secrète assure la police de la ville de Mango même. Dirigée initialement contre le monde extérieur, cette association se retourne contre une catégorie de tyokossi : le *dumbe* pourchasse les sorcières, vieilles femmes accusées de faire mourir les jeunes enfants. Ces sorcières sont quelquefois blessées mortellement lorsqu'elles sont lapidées par les initiés. Mais le but de l'opération est de les expulser de leur lignage où elles bénéficient de la dispense de travail productif réservée aux vieilles femmes. Elles peuvent demander asile dans un autre lignage ; cette requête est généralement acceptée mais elles sont alors soumises à un travail intensif.

Ces femmes sont toutes d'origine esclave : l'*abrua*, qu'il soit homme ou femme, ne pouvait être retiré de la production, et il ne le sera jamais.

Les *ngiem* assuraient eux-mêmes pendant la période de guerre la productivité des expéditions. Le captif ne devenait productif dans la structure de l'appareil de guerre qu'après avoir été intégré dans la catégorie des *ngiem*.

Une coupure temporelle figea la catégorie des *ngiem* : les captifs saisis avant l'arrivée à Mango seront intégrés définitivement dans le groupe des *ngiem*. Ceux qui seront capturés ou achetés ensuite constitueront des lignages autonomes mais la distance qui séparera ces lignages des autres catégories sociales sera telle qu'on ne perdra jamais le souvenir de leur origine et ils ne seront jamais *ngie*.

Depuis le départ de Kroumania, deux catégories de dépendants ont assuré successivement les fonctions économiques déterminantes pour la reproduction des tyokossi : la guerre et la production agricole. Pour réaliser les fonctions liées à la guerre, les dépendants étaient arrachés à leur moyen de production, il s'agit des esclaves et descendants d'esclaves. A Mango, ceux qui restent étroitement liés à des activités productives conservent un statut de dépendance étroite. Les *ngiem*, dans une position intermédiaire pendant le temps de guerre, conservent et renforcent cette position. Libérés des obligations militaires, ils ne seront pas condamnés à la production agricole.

Les *ndifɔm* constituent les producteurs de l'ensemble de l'empire tyokossi ; ils ne sont pas privés de leurs moyens de production et ils restent insérés dans leurs propres rapports sociaux de production qui seront bien sûr marqués par la domination tyokossi.

Paris, mai 1973

Marc Henri Piault

Captifs du pouvoir et pouvoir des captifs

Il est possible de considérer la captivité et l'état de captif selon différents points de vue :

— selon le statut théorique du captif ;
— suivant sa condition pratique dans le système de production ;
— dans son rapport avec son maître et les maîtres par excellence, c'est-à-dire les nobles et les hommes libres ;
— dans son rapport avec l'ensemble de la société et des groupes sociaux qui la constituent ;
— dans sa relation avec l'ensemble captif, au travers duquel s'expriment les contradictions entre le statut théorique et la condition pratique ;
— enfin, à travers l'utilisation et l'extension de la terminologie de la captivité appliquée à certains types de relation, sans que cela mette en jeu le statut juridique des pôles de la relation, mais les rapports de dépendance qu'elle traduit ainsi.

On peut aussi considérer le captif, sa position, sa nécessité, à travers les transformations historiques de la société, la dynamique des conditions socio-économiques internes déterminant son état, aussi bien que le rapport qu'entretient la société étudiée avec l'environnement historico-géographique d'une région soumise à la traite des esclaves et à ses variations. Lorsque l'on tente toutes ces approches, et pour autant que l'on puisse surmonter les obstacles du temps et des perspectives biaisées qu'en ont les agents définis par leur situation et leurs stratégies sociales, pour autant que la rigueur ne se décourage pas pu

masque qu'imposent à tout ce qui lui est autre notre propre culture esclavagiste et ses rationalisations scientifiques, et dans la perspective même d'une compréhension qui ne soit pas une réduction à notre pensée et à ses références tout en prenant conscience de son intentionnalité (ce qui dans notre compréhension de l'autre est nôtre et non pas autre), alors transparaît l'instabilité de la notion même de captif : statut à l'intérieur d'un système organisé, ses différents états représentent des positions variables dans le réseau des relations sociales, chacune de ces positions identifiant son détenteur à un élément correspondant de l'ensemble social. Le seul élément permanent reste le référent statutaire nominal dont la fonction ne paraît pas avoir de conséquences *nécessaires*, ni sur le plan économique, ni sur le plan de l'organisation sociale proprement dite. Le seul secteur où paraisse se situer la validité sociologique de ce concept est celui de la pratique politique dans la perspective souveraine : les identifications « naturelles », dont le modèle est la parenté, confèrent à la notion d'origine une fonction distinctive et discriminatoire qui permet au pouvoir suprême de jouer entre les oppositions internes à la société afin d'y préserver un équilibre que pourraient rompre les alliances situées dans le domaine des intérêts objectifs. En d'autres termes, le souverain peut opposer à des princes trop puissants tentés de l'évincer des hommes mis au pouvoir par lui-même et dont l'intérêt lui est lié sans qu'ils puissent en abuser : leur statut de captif leur interdit aux yeux des aristocrates et du peuple d'usurper les pouvoirs suprêmes. De ces captifs au pouvoir surveillant la subversion des princes qui à leur tour montent contre eux la garde autour de la légitimité du trône, le souverain peut, en outre, attendre qu'ils maintiennent à distance les paysans pauvres et les captifs sans pouvoir, afin de défendre leurs privilèges, somme toute aléatoires. En sens inverse, le pouvoir de ces captifs maintient aux yeux du peuple l'écran protecteur de sa lourdeur dont à tout moment le souverain peut se dégager, non atteint dans sa grandeur sacrée par les éventuels méfaits de ses serviteurs. A cela aussi, les aristocrates ont intérêt afin que ne puissent être mis en question les fondements historico-mystiques de la dynastie et de ses alliés héréditaires. En dernier lieu, le paradoxe scandaleux de ces captifs investis des plus grands pouvoirs, ayant accès aux plus grandes richesses, entraîne le peuple d'une part à supporter cette domination de fait grâce au mépris compensatoire du statut et d'autre part, et dans le même mouvement d'identification protectrice, à se distinguer en nature des captifs

pauvres dont rien d'autre, à vrai dire, ne les sépare que la référence originelle.

Le clivage sera d'autant plus facilement maintenu que l'identification statutaire de captifs d'espèces aussi différentes que les dignitaires et les pauvres permettra de transférer sur ces derniers les rancœurs dangereuses accumulées contre les puissants : c'est le processus largement répandu et utilisé qui conduit à tous les racismes.

Ce clivage quasi ontologique n'existerait-il pas, la liberté d'expression du captif, non aliéné car étranger initialement à l'idéologie dominante, pourrait alors avoir un écho chez les paysans pauvres entraînés à trouver naturelle leur condition et les contraintes de la hiérarchie économique et sociale.

Ces quelques propositions, sans doute un peu abruptes et schématiques, vont maintenant nous servir à explorer la situation du Kabi (Nigeria du Nord) et du pays mawri (Niger) : entre les deux cas appartenant à l'aire culturelle hausa, les différences de traitement du problème statutaire des captifs sont assez faibles ; par contre, le rôle joué effectivement et l'importance des captifs dans l'une et l'autre société se distinguent notablement et renvoient à des différences singulières dans l'avènement de l'ordre politique. Peut-être sera-t-il possible de voir plus concrètement alors à quel point il s'agit d'une manipulation idéologique qui masque pour la société elle-même, et malheureusement aussi trop souvent aux yeux de l'observateur, les distinctions sociologiques où se reconnaissent les oppositions fondamentales : les termes « riches », « pauvres », « dirigeants », « dépendants », renvoient à des classes objectives dont les antagonismes ont peut-être joué plus souvent qu'on ne l'a cru dans l'histoire de ces sociétés interprétée jusqu'alors en termes d'ethnie, de société globale ou d'État. La question est dès maintenant posée, l'esclavage est-il une notion couverture, introduisant la confusion dans l'analyse historique des rapports sociaux, et cette confusion ne révèle-t-elle pas une fois de plus l'impérialisme scientifique occidental qui construit l'objet de son observation à l'image de l'expérience dont il est issu[1] ?

---

1. Ce n'est pas ici l'objet du débat, qu'il me suffise de dire, pour clarifier ce point, que tout se passe comme si le glissement sémantique subi par les termes qui désignent certains types de dépendants, notamment à l'occasion de la traite européenne des esclaves, impliquait une transformation du même ordre dans les rapports de production et leur expression idéologique. En réalité on peut se demander s'il ne s'agirait pas d'un transfert d'une terminologie de

1. Champ sémantique de la captivité

Avant que d'aborder le statut et les conditions du captif ainsi que de tenter de situer l'esclavage, il convient de rechercher quels sont les composants de cet univers et quels sont dans la société ceux que l'on peut, dans des circonstances particulières ou bien à tous moments, qualifier de captif. Le terme de captif est utilisé ici de préférence à celui d'esclave dans la mesure où il renvoie à la nécessité première d'où découleront statut et condition, et qui est la capture. Par ailleurs, le terme d'esclave instaure le débat à l'intérieur d'une relation particulière de dépendance dont la définition vient *a priori* de l'analyse. En hausa le terme de *bawa* (pluriel : *bayi*) s'applique d'abord à tous les individus quel que soit leur sexe ou leur âge et qui ont été saisis à la guerre dans le but de les vendre ou bien de les faire travailler. Les captifs ainsi pris ou vendus sont ceux auxquels correspond avec le plus de rigueur le terme de *bawa* en ce qu'il signifie de privation totale des droits d'un individu et de sa personnalité sociale. A ce stade, les *bayi* ne sont effectivement que du « bétail à deux pattes ». C'est cependant à ce moment où son statut le définit avec le plus d'étroitesse comme *dépendant* d'une autre nature que tous les membres humains de la société qu'il conserve un privilège : celui d'être racheté par ses parents. Une rançon peut en effet être versée qui lui restituera son être social et le rendra à la nature humaine. Ainsi tout être arraché à sa société perd du même coup son identité humaine, mais cette mutation n'est curieusement pas irréversible.

A. La rançon et les captifs nobles

En réalité la rançon (*pensa*[2]) d'un prisonnier n'est versée que lorsqu'il s'agit d'un noble ou d'un personnage important dont la famille peut engager le processus de libération. C'est en

---

la dépendance à une réalité autre mais formellement comparable à certains égards, la confusion venant de leur identification abusive sous les mêmes termes.

2. Le terme de *pensa* est utilisé en pays mawri et au Kabi ; il semblerait que la forme la plus classique hausa, c'est-à-dire celle utilisée à Kano, soit *honsa*. C'est le même terme qui est utilisé lorsqu'il s'agit de la rançon payée par les parents ou lorsqu'il s'agit du prix que peut payer le captif pour sa propre libération.

effet toute une entreprise que de retrouver le disparu. En pays mawri l'enquête est confiée à un berger peul de la famille. Lorsque le captif a été localisé, son propriétaire reconnu, le berger avertit la famille qui charge alors un de ses hommes d'armes de porter un message au souverain dont dépend le propriétaire du captif. Le souverain convoque le propriétaire du prince prisonnier pour fixer le prix de la rançon. Le souverain peut intervenir s'il trouve cette rançon trop élevée et s'il veut engager un processus de réconciliation avec la famille du captif. Le propriétaire ne peut refuser la médiation modératrice du souverain qui reçoit une part de la rançon, le *rigar pensa*, la « robe de la rançon ». Le prince captif est alors libéré et reçoit un sauf-conduit qui lui permet de traverser le pays et de retourner vers son lignage dont tous les membres ont contribué à la constitution du *pensa*. De ce prince prisonnier, et bien qu'en droit on puisse le considérer comme captif, ses parents n'ont jamais dit — au temps de sa détention — qu'il était *bawa* ; on utilisait seulement la périphrase : *ya na wurin bauta*, « il est en captivité ». Le terme de *kamamme*[3] lui était appliqué par ses vainqueurs qui avaient le droit de le traiter cependant de *bawa*. Il est vrai qu'il n'était fait usage de ce droit qu'en vue de l'insulter ou plutôt d'atteindre à travers lui sa famille soupçonnée de l'abandonner à son sort. Ce soupçon même mettait en question l'hérédité du prince car jamais un véritable fils de famille n'aurait été oublié des siens.

Au cours des guerres entre groupes et lors même que furent plus fréquentes les expéditions armées essentiellement orientées vers la rapine et la capture de « bétail à deux pattes », il était rare que les grands guerriers fussent emmenés en captivité : leur courage devait interdire toute capture ; en outre, ils étaient réputés impropres à tout travail servile. La seule solution, s'ils n'arrivaient pas à s'enfuir, était pour eux la mort. Seuls les jeunes princes étaient emmenés puis rachetés par leurs parents. Pour le reste, les vainqueurs entraînaient avec eux les femmes, les adultes et les enfants du commun.

Les *talakawa*[4] dont personne n'assurerait le *pensa*, fournissaient le recrutement réel des *bayi*.

---

3. Féminin : *kamammiya* ; pluriel : *kamammu* (prisonnier).
4. *Talaka*, pluriel, *talakawa* (non-noble et, par extension, pauvre).

B. Comment prendre des captifs non nobles, et qu'en faire ?

Il est possible dès maintenant de noter une différence entre le Mawri et le Kabi. En effet, les Mawri distinguent les guerres contre les non-Mawri au cours desquelles les captifs sont pris, des « guerres maison contre maison », *yakin gida de gida*, c'est-à-dire entre Mawri, où l'on ne fait pas de captifs. Dans ce cas ce sont seulement des biens, mil, bétail, couvertures, etc. qui sont saisis ; les femmes ne sont ni prises ni violées car cela « gâterait » les talismans contre le fer par quoi les guerriers se protègent des armes ennemies. Au Kabi par contre les ressortissants de l'État, les Kabawa, peuvent en principe être asservis par leurs princes.

En ce qui concerne les *talakawa* emmenés en captivité, on peut faire l'hypothèse tendancielle suivante : la plupart étaient saisis au cours de razzias dans de petits villages éloignés des forteresses où se retranchaient les sociétés politiques ; ces razzias se sont développées essentiellement au XVIII^e^ siècle, lors de l'affaiblissement général des pouvoirs centraux que l'on constate en pays hausa et entraînant les princes et les nobles sur les chemins du banditisme ; cette tendance s'est poursuivie tout au long du XIX^e^ siècle au cours des guerres peules qui ont bouleversé toutes les vieilles dynasties hausa, en même temps que s'instaurait à relativement grande échelle un système approchant du mode de production esclavagiste avec la constitution de grands domaines et la formation de villages ou de hameaux de captifs.

Ce dernier aspect a fini par donner au pays hausa une configuration esclavagiste dont les effets s'expriment de nos jours aussi bien dans les persistances statutaires et les relations et comportements sociaux que dans les représentations du passé où bien souvent, semble-t-il, le statut de la captivité est appliqué rétroactivement et anachroniquement. Un des facteurs contribuant à cette vision biaisée de l'histoire paraît être la prédominance idéologique de l'Islam, prédominance religieuse et sociale actuelle renforcée et étayée par sa présence juridique effective dans les temps précédents : quand bien même les captifs auraient été peu nombreux et non significativement engagés dans un mode de production où ils n'auraient été que des instruments, le système coranique offrait une alternative toujours possible aux coutumes propres à chaque société hausa ; son caractère unificateur, sa vocation universaliste, son inscription dans des textes écrits l'ont en définitive mis depuis longtemps dans la

situation d'un code privilégié de référence. Son application n'était pas nécessaire, mais il rendait possible la légitimation juridique de toute transformation dans les rapports de production lorsque s'y prêtaient les conditions politiques, sociales et économiques[5].

En pays mawri, il ne paraît pas que se soient jamais constituées des exploitations utilisant systématiquement une main-d'œuvre captive fournissant un surproduit appréciable. Au Kabi, par contre, on trouve à la fois les villages de captifs et les exploitations où travaillaient une masse de manœuvres captifs ; mais dans les deux cas il s'agit de captifs dont on peut considérer que le souverain a le privilège de fait, même si les principes théoriques régissant la société ne lui en accordent pas explicitement l'exclusivité. Dans les deux sociétés cependant le mode de production n'est pas dominé par l'esclavage ; le mode de production lignager reste prédominant, marqué par la division sexuelle et par classes d'âge du travail, ainsi que par la mise en commun des produits de travail. Les captifs au travail assurent avant tout la subsistance de la maison royale et forment le réservoir à partir duquel se constituent l'armée permanente et les serviteurs de confiance de tous niveaux. Chez les Mawri, le caractère embryonnaire de l'État et la persistance d'un système lignager très effectif favorisaient l'inclusion progressive des captifs dans le lignage à titre de dépendants assimilés aux cadets ou plus justement aux « fils des femmes » ; au Kabi par contre, la constitution d'un appareil d'État fonctionnant de façon autonome et plaqué sur une société où les rapports de production et l'idéologie lignagère n'étaient pas fondamentalement bouleversés, a rendu nécessaire la disposition d'une main-d'œuvre destinée à entretenir les dignitaires de l'État et à subvenir aux besoins d'une garde militaire permanente dont les captifs assuraient en même temps la reproduction. Nous examinerons de plus près cette distinction entre les deux sociétés après avoir terminé l'inventaire des individus et des groupes auxquels s'applique de quelque façon le terme de *bawa*.

---

5. Dans ces régions soumises depuis longtemps mais très diversement à l'influence de l'Islam, il conviendrait de faire le départ entre ce qui est de la stricte orthodoxie (s'il en est une) musulmane et de l'apport local. Ceci permettrait peut-être d'éclairer ce qui est de l'adaptation des règles coraniques aux conditions particulières d'une société, par rapport à ce qui est persistance et inclusion syncrétique de règles, croyances et comportements pré-et péri-islamiques dans un ensemble idéologique à dominance musulmane.

C. Le mode de capture implique le mode de captivité : guerre ou razzia, captivité de groupe ou captivité individuelle, « otages ».

Si les expéditions armées fournissent le principal contingent de captifs, les formes diverses qu'elles prennent entraînent pour les prisonniers des sorts différents. Lors des guerres menées à l'extérieur de la société, soit aux fins de conquête et d'extension territoriale du pouvoir souverain, soit dans le but de s'assurer le contrôle de certaines ressources (sel, dans le cas du Kabi) ou de certains circuits commerciaux par la domination d'États ou de sociétés tributaires, deux sortes de captifs pouvaient être rapportés : les jeunes princes susceptibles d'être rachetés par une rançon, les *talakawa* emmenés en groupes constitués comme otages. Ce sont ces derniers qui formaient au Kabi les villages de Bagay et de Zazzagawa. Au village de Bagay se trouvaient des captifs venus des régions conquises sur l'empire songhay au XVI^e^ siècle par Kanta Muhammad, fondateur du nouvel État du Kabi. A Zazzagawa avaient été installés par le même Kanta des otages venus du royaume hausa de Zaria auquel avait été imposée une importante contribution en travail et en nature pour la construction de Surame, la nouvelle capitale du jeune État du Kabi.

Si l'origine ethnique de ces captifs est relativement claire[6], on doit cependant s'interroger sur leur origine sociale et notamment se demander dans quelle mesure il s'agit véritablement d'otages. En effet, outre qu'aucun de ces deux groupes n'a jamais rejoint son pays d'origine (et pourtant dans le cas de Zaria le tribut fut bien payé), ils furent parmi les soutiens les plus constamment fidèles de la dynastie du Kabi qui a vu jusqu'à nos jours se nouer et se dénouer d'innombrables alliances et a pu trouver des ennemis parmi les plus proches et en son propre sein familial. Une hypothèse peut donc être formulée rendant compte de cette fidélité exemplaire et qui ferait de ces deux groupes, non pas des *talakawa* transférés de leur village au Kabi, mais des captifs

6. Il faut bien évidemment se contenter d'identification grossière en termes d'ethnie alors qu'il s'agit plus probablement d'une identification relative au lieu d'origine. Le terme de Zazzagawa signifie seulement « ceux de Zaria », ce qui est une façon commune en hausa de désigner des gens : par leur résidence. C'est ainsi que les habitants du Kabi sont indistinctement appelés Kabawa par les autres Hausa, bien qu'eux-mêmes se distinguent très précisément en groupes de traditions d'origine différentes. Pour une discussion de la notion d'ethnie, cf. M. H. PIAULT, *Histoire mawri*, C.N.R.S., 1970, pp. 13-16.

du Songhay et de Zaria que Kanta aurait en quelque sorte libérés « relativement » en les mettant à son service[7]. Cette hypothèse est dans la ligne même de l'histoire de la fondation du Kabi : Kanta s'est en effet construit un domaine enfoncé comme un coin entre les marches orientales de l'empire songhay et les royaumes hausa du Gobir et de Zaria, en constituant autour de lui une troupe guerrière de captifs échappés à leurs maîtres et de jeunes gens en rupture de société. Quelques-uns des principaux dignitaires héréditaires du régime, participant au « conseil de la souveraineté », tirent leur origine de ces premiers captifs qui entourèrent Kanta. C'est d'eux dans une certaine mesure que vient le prestige qui s'attache au *bawan sarki*, au captif du souverain. C'est en tout cas dans cette expression que se trouve toute l'ambiguïté du terme de *bawa* qui renvoie à une dépendance irréfutable, mais dans une telle relation avec le pouvoir qu'elle s'y identifie complètement. Cette expression suggère aussi que la signification du terme de *bawa* est soumise à sa mise en équation sociale. On est « captif de » et c'est la relation qui est exprimée ainsi qui définit la condition bien évidemment, mais peut-être aussi le statut au delà de la rationalisation classificatoire simple sinon simpliste qu'offre le nom commun de *bawa*

---

7. Sans doute peut-on voir dans ce cas un exemple et une condition du passage de la captivité individuelle à la captivité de groupe, forme transitoire vers l'état tributaire lié exclusivement à la souveraineté. En aucun cas les gens de Bagay ou de Zazzagawa ne se considèrent comme des captifs par rapport aux Kabawa, mais c'est seulement en référence au souverain qu'ils se disent, et avec une certaine fierté, captifs. Captifs individuels chez les Songhay ou à Zaria, leur déportation par Kanta les a libérés de leur asservissement personnel au profit d'une dépendance de groupe qui leur a redonné une identité sociale autonome. Ils n'ont pas été emmenés en captivité et, comme les prisonniers arrachés à leur société, dépersonnalisés, mais bien au contraire, Kanta les a fait naître en tant que membres d'un groupe social dont il était le créateur, les instaurant par rapport à lui-même en tant que souverain et donc par rapport aux détenteurs ultérieurs de la même souveraineté, comme créatures infiniment redevables mais libres de leur existence au regard de toute autre autorité. Sans que la comparaison soit réellement excessive, on peut dire que les gens de Bagay et de Zazzagawa sont à l'égard du souverain dans la même relation que les croyants à l'égard de Dieu, disposant d'eux-mêmes mais totalement soumis à l'éventuelle volonté divine au point qu'ils se déclarent chacun *bawan Alla*, « captif de Dieu ». Nous verrons, en considérant les statuts de la captivité, s'opérer des passages semblables à travers les générations et s'instaurer, à partir de la troisième génération en captivité, une dépendance particulière visant à empêcher la constitution d'une classe permanente de captifs dont l'extension pourrait être un danger pour la société, tout en assurant la persistance et le renouvellement des relations asymétriques entre groupes de même espèce mais de genres différents.

abusivement tenu pour un concept social. Il en est de ce terme comme de ceux de la parenté, il convient de distinguer son usage d'adresse ou de référence, et par conséquent de dénouer le système relationnel qui lui donne ses différents éclairages.

En définitive ce sont essentiellement les razzias montées tout exprès pour piller les alentours qui alimentaient les besoins de la société en force de travail supplémentaire (les jeunes gens et les enfants), en moyens de reproduction sociale (les femmes) et en valeur d'échange pour les chevaux et les biens de prestige (les adultes mâles). En fait ces expéditions étaient le privilège des souverains dont usaient parfois les princes aux périodes troublées où le pouvoir de l'État était faible (crise dynastique du Kabi au XVII^e siècle, luttes successorales en pays mawri au XVIII^e siècle, bouleversements politiques et économiques au XIX^e siècle des guerres peules). Il est assez difficile d'apprécier l'importance réelle de ces expéditions qui a dû varier considérablement suivant les époques et surtout suivant les régions et les conditions économiques, sociales et politiques. De même les terrains de chasse de ces expéditions ainsi que la destination du butin « à deux pattes » ont subi les contrecoups des variations de la traite européenne. A cet égard on peut estimer probable que l'Afrique intérieure et par conséquent les pays hausa, d'abord peu touchés dans les premiers siècles de la traite, qui avait au contraire coupé et inversé les courants commerciaux traditionnels[8], a dû être atteinte de façon sensible par la chasse aux esclaves vers la deuxième moitié du XVIII^e siècle seulement et donc relativement peu de temps avant que les marchés américains ne se ferment. Ainsi s'enclenchait un grand bouleversement économique et politique, une ponction démographique considérable, rompant l'équilibre autocentré de ces régions au profit d'une activité destructrice dont les débouchés allaient se fermer avant même que ses principaux bénéficiaires, c'est-à-dire les grands pouvoirs politiques militaires, tels que le Bornu ou le Gobir, aient pu mettre en place une organisation économique et sociale qui aurait pris le relais des marchés extérieurs. C'est

8. « L'or ne remontait plus vers le Mali ou le Songhay, mais descendait vers les forts de la Côte d'où remontait le sel européen, qui venait concurrencer le sel de Taoudéni, transporté en plaques depuis Tombouctou ; les tissus européens commençaient à apparaître sur les marchés de l'intérieur, concurrençant les pagnes haoussa ou les étoffes ayant traversé le désert. Seul le commerce de la kola demeurait inchangé. » J. ROUCH, *Migrations au Ghana*, Société des africanistes, Paris, 1956, p. 18.

aussi ce qui paraît expliquer le grand nombre d'esclaves trouvé au milieu du siècle dernier dans ces régions et notamment là où s'étaient développées d'énormes agglomérations urbaines dont l'entretien nécessitait évidemment une très importante main-d'œuvre agricole.

B. L'inflation de la captivité et les contradictions du XIX^e siècle

Barth estimait qu'à Kano le nombre d'esclaves était, au milieu du siècle dernier lorsqu'il y passait, presque équivalent à celui de la population libre[9]. Sans doute cette estimation est-elle très exagérée et ne tient-elle pas compte de l'extension du terme *bawa* appliqué à des personnes n'en ayant pas le statut : il s'agissait bien plus certainement de l'expression de relation de mépris opposant par exemple certains Peuls conquérants aux populations hausa, les musulmans aux animistes, ou bien encore les citadins aux étrangers très pauvres, aux bateleurs, musiciens, vagabonds de toutes sortes dont l'absence d'insertion dans un milieu social et familial reconnu les faisait *traiter comme* des captifs. Le cas des musulmans est particulièrement significatif car, dans la mesure où le pouvoir leur appartenait, ils pouvaient bien donner l'impression qu'une grande partie de la population était captive, mais par rapport à un système de valeurs et non pas dans un système social régi par des règles impératives pour tous : il ne suffit pas qu'un homme tienne un autre pour captif pour que ce dernier le soit ; là encore se retrouve la relation nécessaire « captif de » qui implique une condition mais surtout confirme un statut. Si l'on ose dire, l'état de captif nécessite le consentement du maître *et* du captif ! Plus précisément le captif doit se reconnaître dans le même système juridique et social que celui du maître et, au delà des obligations objectives, les comportements du maître et du captif doivent répondre aux attentes réciproques révélant une idéologie commune. Au XIX^e siècle, si l'on s'en tient aux informations données par Barth, la situation paraît difficile à interpréter si l'on veut à tout prix y trouver la rationalité interne d'un système orienté vers la rentabilité économique aussi bien de la « fabrication » d'esclaves que de l'exploitation du travail servile. On y trouve bien plutôt des contradictions

9. Cf. H. BARTH, *Travels and Discoveries in North and Central Africa*, Frank Cass, Londres, 1965, t. I, p. 510.

révélatrices de la destruction d'un tel système, avant même son établissement définitif, sous les effets conjugués de la transformation de l'action de l'Europe vers l'Afrique (cessation progressive de la traite et prémices de l'exploitation directe de l'Afrique par l'arrivée des voyageurs et missionnaires, la signature de « traités » de commerce et d'amitié...), de la persistance des anciens comportements, maintenant dépourvus de finalité, et des tentatives pour promouvoir de nouvelles organisations politiques amenant au pouvoir les lettrés musulmans et les commerçants (guerres peules). Il serait fort délicat autrement, sans tenir compte de ces facteurs, de trouver une signification à l'expédition décrite par Barth au Bornu en 1851-1852. Il rapporte que les expéditions, privilège royal, étaient montées une fois par an et seuls les femmes et les enfants étaient capturés, tandis que les hommes étaient mis à mort. Vingt mille cavaliers et leur suite (ce qui signifie au minimum autant de personnes) étaient partis en campagne pendant deux mois. Le butin rapporté se montait à 3 000 esclaves et 10 000 têtes de bétail. Un tiers du butin était réservé au chef de l'expédition, le reste était équitablement partagé entre les vingt mille cavaliers et leur suite. En dehors du chef de l'expédition dont par ailleurs ne sont pas indiquées les obligations (redevances au souverain, aux différents dignitaires, frais d'organisation de l'expédition, cadeaux aux innombrables intermédiaires, commerçants, musiciens et quémandeurs divers dont une telle entreprise devait être entourée), on voit bien que l'intérêt proprement économique d'une telle expédition pour ses membres paraît totalement dérisoire et que l'appoint en force de travail des captifs n'est certes pas essentiel par rapport au nombre des bénéficiaires. Ces grands déplacements guerriers avaient en réalité un objectif très semblable à celui des dernières croisades de l'Europe féodale, c'est-à-dire fournir un but extérieur à l'avidité et un exutoire à l'entreprise des bandes armées qui avaient formé les troupes des guerres du début du siècle et dont les nouveaux pouvoirs cherchaient à éloigner la turbulence dangereuse, tout en s'assurant à peu de frais apparemment leur fidélité. Malheureusement cette politique aboutit rapidement à l'affaiblissement général des sociétés africaines livrées à une activité stérilisante sans pour autant donner aux guerriers de ces tristes aventures une formation militaire ou un courage qui les auraient préparés à des affrontements plus sérieux. L'envahisseur européen n'aura pas beaucoup de mal à disperser ces troupes ayant depuis longtemps perdu leur valeur, et ce n'est pas un hasard si les résistances les

plus vives viendront avant tout non pas des grands royaumes mais des sociétés paysannes segmentaires où les clivages politiques n'avaient pas atteint la solidarité sociale. En outre les conséquences économiques, sociales et démographiques de ces expéditions seront catastrophiques et provoqueront une régression généralisée de ces régions progressivement dévastées et sans doute irrémédiablement (destruction des récoltes, anéantissement de populations entières et par conséquent abandon définitif d'immenses espaces de culture). Ces destructions n'étaient certainement pas compensées par le maigre bénéfice qu'en tiraient les promoteurs. On voit bien aussi que la relative concentration des captifs entre les mains du pouvoir ait pu donner l'impression aux voyageurs européens nécessairement en contact et avant tout, sinon exclusivement, avec le pouvoir, d'une société esclavagiste. En 1860 l'émir de Zaria mourait en laissant en héritage 9 000 « esclaves ». Là encore, et sans même mettre en question ce qu'étaient dans leur condition ou leur statut ces « esclaves » parmi lesquels un bon nombre devait bénéficier d'une position sociale infiniment supérieure à celle des paysans libres (hommes d'arme, conseillers, artisans et musiciens, responsables du palais, etc.), *il faut tenir compte du caractère exceptionnel que présente la maison royale par rapport au reste de la société.*

Peut-être n'est-il pas abusif de considérer que les captifs en pays hausa ont essentiellement servi à consolider et faire fonctionner et vivre l'appareil d'État. On ne peut schématiser à l'extrême et sans doute trouvera-t-on toutes les formes de captivité, mais il convient surtout de mettre en évidence la tendance dominante en précisant seulement qu'elle n'exclut aucunement la possibilité de propriété et d'usage des captifs par les particuliers et, nous le verrons plus loin, par les captifs eux-mêmes. Le nombre de captifs sera d'autant plus grand que l'administration directe et la centralisation de l'État seront plus poussées. Le terme de *bawa* s'appliquera alors à des catégories de personnes de plus en plus différenciées dont les conditions économiques et sociales objectives différeront entre elles et de façon bien plus radicale que d'avec les conditions d'hommes libres dont elles pourront se rapprocher au point de s'y confondre. L'extension du terme *bawa* dans son application statutaire aussi bien que dans l'usage abusif qui en est alors fait comme référence tend à marquer la naissance d'un véritable langage de classe opposé à celui des sociétés où le système politique d'État reste à un stade embryonnaire comme en pays mawri : dans ce cas, l'usage du terme *bawa*

est strictement statutaire et dans ce cadre même tend à être discrètement remplacé par une apparente identification à l'ensemble plus vaste des dépendants, *yara* (enfants) ou plus précisément à celui des *yan mata*, les enfants des femmes, c'est-à-dire les dépendants types, descendant des receveurs de femmes, ce que sont par excellence les captifs.

E. Valeurs d'échange et changements de valeur des captifs

Les opérations armées fournissaient donc le stock initial de captifs. Certains étaient utilisés sur place, en pays mawri ou au Kabi, mais en définitive la plus grande partie de ces prisonniers ne restait pas entre les mains de leurs conquérants et servait avant tout de monnaie d'échange. Il semblerait qu'en pays mawri des captifs aient été exportés vers le pays songhay, en petite quantité, mais le marché dans cette région n'a jamais été très abondant, tandis qu'au Kabi ils étaient essentiellement expédiés vers le nord, l'Ader en particulier, et l'est, le Bornu sans doute, afin d'obtenir des chevaux. Il m'a été pratiquement impossible d'avoir une idée de la valeur d'échange de ces captifs, tant sont variables les prix relatifs indiqués. Au XVI^e^ siècle, Léon l'Africain indiquait qu'au Bornu on pouvait obtenir 15 esclaves pour un cheval ; en 1827, Richard Lander note qu'un enfant vaut un poulet ; moins de trente ans plus tard, Barth donne la liste suivante pour la ville de Kano : un oignon ou une aiguille valent un cauri ; une lame de sabre, 1 000 cauris ; un bœuf, 7 000 cauris ; un jeune esclave, 33 000 cauris. En 1904, Lugard estime le prix d'un enfant entre un shilling six pence et deux shillings. En ce qui me concerne, les prix suivants m'ont été donnés pour le marché d'Argungu, capitale du Kabi depuis la seconde moitié du XIX^e^ siècle : un adulte mâle valait l'équivalent de vingt-cinq shillings actuels ; un enfant, deux livres actuelles ; une très jeune fille, trois livres actuelles ; la livre au Nigeria vaut environ six cents francs C.F.A., soit douze francs français. Ces derniers prix correspondent sans doute aux années 1900 car mon informateur se référait à ses propres souvenirs. Une seule quasi-certitude, les enfants et les très jeunes filles étaient conservés sur place, les adultes étaient exportés. Il est certain que les variations régionales et historiques de l'offre et de la demande jouaient considérablement sur les prix, mais il paraît peu probable qu'elles aient joué à ce point que puisse se comprendre la différence entre l'estimation de Lugard et celle, pour une période contemporaine, qui m'a été faite à

Argungu ; certainement, deux shillings de 1904 ne valent pas deux livres de 1973. Par contre en considérant les estimations monétaires opérées par les administrateurs européens dans les premières années de l'occupation coloniale, on est frappé de l'incroyable modicité des prix ainsi exprimés : en réalité la rareté de la monnaie européenne devait en changer radicalement la valeur, et les comparaisons n'auraient de sens que si l'on disposait de listes semblables à celle établie par Barth et qui permettraient d'établir des valeurs relatives. Une constante cependant paraît se dégager, qui est l'ordre de valeur des différents captifs à partir duquel s'exprime l'importance accordée à leur usage. Une très jeune fille *budurwa* vaut plus qu'un jeune garçon, qui vaut plus qu'un adulte. Ainsi la reproduction sociale paraît le facteur déterminant lors de l'acquisition des captifs, soit sous la forme de l'expansion démographique (les jeunes filles), soit sous la forme de l'élevage (les jeunes garçons) permettant d'alimenter certaines catégories de serviteurs destinés à l'entretien interne de la maison royale avant d'en assurer, suivant leurs capacités, la garde ou la subsistance.

F. Les professions captives, la dépendance de groupe et les étrangers

Les individus pris par la force des armes sont assujettis à un maître, celui qui les a pris ou bien celui à qui on les a donnés ou vendus. Outre ces personnages que le terme de *bawa* définit totalement dans leur appartenance singulière à un maître, des groupes d'individus constituent à l'intérieur de la société des ensembles captifs dont chaque élément porte la marque sociale sans que l'assujettissement soit individuel. Il en est ainsi des musiciens et des coiffeurs dont chaque groupe est dans son ensemble conçu comme captif, mais où chaque individu se meut à travers le réseau assez lâche bien qu'universel des relations de dépendance personnelles et lignagères. En ce qui concerne les coiffeurs, on a l'impression d'une sorte de captivité ontologique qui les lie à l'ensemble de la société tandis que chaque coiffeur, tout en étant soumis à des obligations de services régulières, détourne sa propre captivité en dépendance générique. Il n'est pas très commode de trouver les raisons historiques d'une telle situation, d'autant que l'état de ce groupe est tout à fait identique, par rapport à l'ensemble de la société, à celui des forgerons. On aborde là la situation très particulière des artisans et de ceux dont l'existence est liée à une activité spécifique qui les a parfois fait identifier à des castes : potiers, tisse-

rands, teinturiers, bouchers dont le statut varie de société à société, mais chez qui l'on retrouve presque constamment une endogamie obligatoire renforcée par les interdits de mariage à leur égard. En pays mawri, musiciens et coiffeurs sont dits captifs, potiers, forgerons et bouchers ne le sont pas, mais les mariages avec eux sont interdits[10], les tisserands sont des étrangers et, comme tels, entrent dans la catégorie des dépendants fils des femmes, et enfin les teinturiers sont bien au contraire des princes. Ces groupes « professionnels » échappent aux désignations par quoi se distinguent les clans mawri entre eux, seul les identifie le nom de leur activité. Sans doute sont-ils partie intégrante de la société, mais on pourrait se demander s'ils ne sont pas avec les clans dans la même relation que les bovins avec leurs bergers peuls : indissolublement liés, marqués aux signes du groupe, considérés comme mawri dans un rapport de quasi-appartenance, redevables de leur travail en contrepartie duquel leur subsistance est assurée par les agriculteurs, mais d'un autre genre que ces derniers. Le cas des griots, c'est-à-dire des musiciens et chanteurs de louanges, pour être du même ordre, se différencie quelque peu en ce qu'ils appartiennent à la mouvance du pouvoir et, s'ils sont par rapport aux souverains et aux princes dans le même type de relation que les autres groupes professionnels à l'égard de l'ensemble de la société, ils jouissent cependant du privilège ambigu à la fois de leur liaison avec le pouvoir et de la puissance contraignante de la parole qu'ils portent et qui objective le prestige. Ils sont, nous le verrons plus loin, exemplaires de la relation qui achève l'union du maître et du captif : le premier a tous les droits théoriques mais son comportement est strictement régi par l'ensemble des règles sociales, le second est libre d'enfreindre tous les interdits mais son droit est un usage limité au bon vouloir du maître.

Les professions captives, de même que les groupes réunis dans les hameaux de captifs comme ceux de Bagay et Zazzagawa au Kabi, forment des communautés dépendantes dont les membres ne sont plus des dépendants personnels. En ce sens la rigueur de leur condition est considérablement diffuse et

10. Dans le cas mawri la situation est en fait plus complexe car il s'agit d'une société hétérogène dont les deux groupes constituants, Arewa et Gubawa, n'obéissent pas aux mêmes règles. Chez les Gubawa notamment, pour l'un des clans dont l'ancêtre éponyme pratiquait l'art du fer, le mariage avec les forgerons n'est pas interdit.

leur statut est en fait asymptotique à celui des étrangers dont les droits dépendent uniquement de la bonne volonté de la société d'accueil qui se les attache et les contrôle en leur accordant des femmes. Dans la mesure où les descendants de ces étrangers ne s'identifient localement à aucun patrilignage, ils sont, sans recours possible et uniquement, « fils des femmes », pôles inférieurs de la relation qui les unit à leurs cousins patrilinéaires ; dépendants statutaires auxquels sont interdites les fonctions attribuées aux pouvoirs suprêmes et légitimes, ils accèdent par contre fréquemment aux positions de confiance et d'autorité qui leur donnent en tout cas accès à la richesse. En cela aussi, leur situation s'approche autant qu'il est possible de celle des descendants de captifs qui participent de l'ensemble auquel peut être attribué le nom de *bawa*, mais qui forment à la deuxième puis à partir de la troisième génération deux sous-catégories distinctes dans le statut et surtout dans la condition. C'est ici que doivent être éclairés les statuts et les conditions pratiques ainsi que les contradictions d'usage en pays mawri et au Kabi, où se retrouvent les contradictions entre les rapports de production prédominants et l'idéologie politique utilisant les références juridiques coraniques sans cesse opposées à la jurisprudence de l'usage préislamique.

2. Les statuts et l'évolution des conditions

Nous l'avons vu, le captif est avant tout un individu arraché par les armes à sa société, que l'on ramène chez soi et que l'on peut vendre ou bien faire travailler. Lors des combats chaque guerrier envoie son butin devant le souverain ou le chef de l'expédition : les marabouts ou les bokae[11] qui l'entourent et font les prières nécessaires à la bonne issue du combat, s'occupent d'inventorier et d'identifier les prises qui sont emmenées toutes ensemble devant le palais royal lorsque l'expédition est terminée. Là, chaque guerrier est appelé et ce qu'il a capturé est partagé en trois parts égales : l'une pour le souverain, la seconde pour le guerrier et la troisième envoyée dans les villages qui ont participé à l'expédition au prorata du nombre d'hommes qui y sont allés et n'ont pas eu la chance d'avoir leur propre butin.

11. *Boka*, pluriel : *bokae* : médecin, devin, faiseur de charmes magiques de la tradition animiste.

Au Kabi, une variante à cette règle faisait de chaque guerrier libre le propriétaire des captifs qu'il avait saisis. Seuls les *dogarei*, c'est-à-dire les cavaliers formant la garde permanente du souverain et qui sont d'origine captive eux-mêmes, prenaient des captifs pour le souverain dont ils cultiveraient les champs. Par contre les chevaux étaient exclusivement réservés au souverain qui en disposait à sa guise : c'était, semble-t-il, la seule obligation absolue, mais qui n'excluait certainement pas les cadeaux que les guerriers heureux offraient au souverain dont le pouvoir au sens sacré aussi bien que temporel avait autorisé le succès de leur entreprise.

A. Le captif est un quasi-objet

Acheté ou pris à la guerre un *bawa* n'avait aucun droit, c'était le bien absolu de son maître et il ne pouvait disposer en propre de rien, pas même de son temps et de sa vie.

On pouvait ne lui laisser aucun loisir et le repos n'était pour lui que la période nécessaire à l'entretien ou à la reconstitution de sa force de travail. Son existence était entièrement entre les mains du maître qui pouvait en disposer à sa guise et éventuellement le tuer. Aucun acte particulier, aucune circonstance précise n'autorisait particulièrement à le mettre à mort si ce n'est un manquement à son statut ; mais, ce dernier ne lui accordant aucun droit, tout pouvait être prétexte légitime à son exécution. En théorie donc aucune distinction statutaire entre un captif pris à la guerre ou bien acheté, cependant des nuances importantes interviennent et qui sont liées au mode d'acquisition du captif ainsi qu'à son utilisation. En pays mawri la plupart des captifs de guerre servaient de bien d'échange : sujet d'une rançon de leur famille ou bien vendu vers le pays zerma. Dans ces conditions, on voit mal la raison qui aurait poussé un maître à tuer la source même de son profit en dehors de la pathologie ; là encore il faut distinguer entre la folie du captif qui peut entraîner sa mise à mort, et celle du maître qui fait risquer la mort au captif : dans ce cas celui-ci peut s'échapper et demander la protection d'autres membres de la société ; s'il ne peut échapper à la fureur meurtrière de son maître, ce dernier ne sera cependant pas accusé d'homicide mais sans doute enchaîné à cause de sa folie. Qu'il soit susceptible de rançon ou bien destiné à être vendu, le captif est alors, aux yeux de son maître et de sa société, le plus loin possible de la condition d'être vivant. C'est un quasi-objet dont la valeur réside essentielle-

ment dans sa possibilité d'échange. Il reste que le captif soumis à la rançon peut redevenir dans sa société un être humain, tandis que le captif vendu sera par là même définitivement aliéné et, suivant les sociétés, inséré dans différents processus de socialisation qui le maintiendront dans son statut d'altérité radicale ou bien l'instaureront progressivement dans une spécificité générique située dans le réseau complexe des relations sociales individuelles et de groupe.

B. La génération des captifs : bâtards de la société et/ou cadets permanents ; union et « libération » des captifs de la maison

En ce qui concerne le pays mawri et le Kabi, tous les captifs conservés entrent pratiquement, bien qu'à des degrés divers, dans un cycle générationnel d'insertion progressive qui les conduit, à partir de la troisième génération au plus tard, à tenir des positions semblables, dans le pire des cas, à celui des « fils des femmes » et, dans le meilleur des cas, à celui de gestionnaires privilégiés du pouvoir. Les dépendances individuelles s'estompent progressivement et la récupération pratique de tous les droits d'un être humain — mariage, progéniture, possession et disposition de biens de toutes sortes, accès à la justice de la société — leur permet de se situer à tous les degrés objectifs de la hiérarchie sociale, comme de véritables doublets des hommes libres mais auxquels manquerait seulement la légitimité de leur plein être. En quelque sorte les captifs et leurs descendants sont atteints d'une bâtardise fondamentale qui leur interdit l'accès aux fonctions suprêmes mais, au delà et grâce à cette infamie ineffaçable, les situe en dehors des règles de comportement et des interdits sociaux : enfants illégitimes de la société, ils en connaissent les chemins les plus secrets, les comportements les plus inavouables, captifs de tout le monde mais dépendants de personne, ils vont devenir de plus en plus inaccessibles aux sanctions et à la répression sociale et, bien qu'ils se comportent *comme* s'ils y étaient soumis, surtout lorsque, captifs du souverain, ils en assurent le pouvoir, *ba suna de kumia ba*, ils n'ont pas de honte. A tout moment ils font peser sur chacun des membres de la société le risque du dévoilement, comme s'ils pouvaient brusquement retourner la face présentable du décor social pour en montrer l'envers avec ses coutures, ses raccords, et les feintes de ses trompe-l'œil. Leur incomplétude essentielle donne à leurs regards et à leurs discours la perversité vitrio-

lante qui découvre les failles dans l'ordre apparent des choses qui est seulement la règle sociale appliquée sur le désordre toujours possible du rapport des forces et de la violence. Eux-mêmes produits de cette violence qui a détruit leur appartenance et leur identité sociale, ils véhiculent le signe indélébile de la rupture et actualisent constamment dans la société de leurs maîtres la menace d'une aliénation venue de forces extérieures : en même temps, la présence de leur altérité irrémédiable maintient et réactive, s'il en est besoin, le sentiment d'appartenance et d'identité sociale de leurs maîtres.

D'une façon générale les captifs conservés, aussi bien en pays mawri qu'au Kabi, étaient avant tout de jeunes garçons et de très jeunes filles. Seuls les commerçants — et en pays mawri il n'y en avait pas d'autochtones —, les souverains et, dans le cas du Kabi, les membres du conseil de la souveraineté qui étaient détenteurs de fiefs, conservaient ou acquéraient des adultes essentiellement utilisés pour le portage et certaines tâches de l'agriculture. Les jeunes garçons prenaient part aux travaux des champs et assuraient une bonne partie de l'entretien des grandes maisons, notamment les soins des chevaux du souverain du Kabi. A son entrée dans la maison du maître, le jeune captif n'a donc aucun droit et son sort dépend entièrement de la bonne volonté du maître. Mais le mode de production agricole ne le différencie guère de la condition des cadets vivant dans la dépendance du chef de maison, du *maigida*. Lorsque le maître en décide, il peut mettre à sa disposition une femme, captive bien entendu ; la femme peut être le bien du maître de l'homme et dans ce cas les enfants qui résulteront de cette union seront ses captifs, ou bien elle peut appartenir à un autre maître : dans ce cas, les enfants appartiendront au maître de la captive qui en contrepartie ne pourra plus donner d'ordres à cette dernière.

On voit bien se poursuivre la logique théorique d'un système où le captif, n'ayant aucun droit, est utilisé comme producteur et reproducteur sans autre accès au produit de son activité que celui qui est nécessaire à sa survie et à l'entretien de sa capacité à produire et reproduire. Il n'en reste pas moins que cette rigueur théorique paraît constamment contredite dans les faits qui ne rendraient nécessaire son application qu'avec l'existence et donc la nécessité de grandes exploitations agricoles fournissant un surproduit utilisé par une classe assez importante de non-producteurs. Or il est communément admis que, lorsqu'un captif a une femme et plusieurs enfants, son maître l'autorise à « sortir de la maison », défricher un champ et cons-

truire sa propre maison. Pendant l'hivernage, c'est-à-dire pendant la période des cultures, il devra cultiver quatre jours chez son maître et trois jours chez lui. En principe, rien de ce qui est confié au captif, ni sa femme, ni ses enfants, ni le champ, ni le produit de ce champ, ne lui appartient en propre, et en cas de besoin son maître peut venir prendre ce qu'il veut chez lui, tout théoriquement. Le mariage du captif n'est donc pas un mariage réel puisqu'aucun échange dot-contre-dot n'est opéré, puisque aussi sa progéniture ne lui appartient pas, et cependant tout se passe comme si tout était vrai. Au point même qu'on fait aux enfants les mêmes scarifications faciales que celles du père, reconnaissant ainsi une filiation qu'on ne voudrait pas totalement effacer : d'un captif et de ses enfants, on peut toujours espérer une rançon. C'est seulement à la troisième génération que seront faites les scarifications du maître : à ce stade, « il n'y a plus d'autre parenté que celle du maître ».

Il semblerait que l'initiative de l'union, et on le comprend aisément, vienne plutôt d'un maître possédant une captive ; en outre, et sans pour autant que cela soit expressément interdit, un maître n'unit jamais une captive et un captif qui sont tous deux dans sa maison : s'il en a les moyens il achète une captive pour donner à son captif. La contradiction entre le statut et la condition, qui est indiquée ici, se révélera de plus en plus irrémédiable. Comment considérer un être-chose qui échappe constamment à sa définition et dont l'humanité, si je puis dire, transparaît à chaque instant bien qu'elle ne puisse jamais s'affirmer dans sa plénitude. Si l'on hésite à unir deux captifs de la même maison c'est que, privés l'un et l'autre d'origine, leur commune relation à un maître unique les met dans un rapport de quasi-consanguinité : ils n'ont d'autre père et mère que le maître dont tous ceux qui vivent dans sa maison sont les enfants ou les dépendants, *yara*. Et c'est bien là peut-être la clef de ce va-et-vient permanent entre la rigueur violente d'une théorie qui prive le captif de toute humanité et la compréhension d'une pratique qui retrouve les évidences naturelles et les rapports d'espèce. Plus réellement que du « bétail-à-deux-pattes », le captif est un enfant définitif dont les droits n'existent qu'en fonction du père, et par là même ne sont pas des droits mais des usages précaires soumis à l'arbitraire paternel.

Les enfants légitimes d'un homme sont aussi dans cette complète dépendance par rapport à leur géniteur qui a droit de vie et de mort sur eux et peut éventuellement les mettre en gage ou en captivité. En ce qui concerne ce dernier aspect, transcrit

dans les coutumiers juridiques établis par les administrateurs coloniaux, on peut se demander s'il ne s'agit pas d'un abus de langage renvoyant à la possibilité pour un homme, acculé à la pauvreté ou qu'une famine aura réduit aux dernières extrémités, de remettre un enfant au souverain ou à un homme riche et puissant qui le prendra à son service en tant que *bara*, terme généralement traduit par serviteur. Cette confusion entre *bara* et *bawa* renvoie en définitive à l'identité de leur condition que distinguent seulement la différence de naissance et les possibilités pour le *bara* de sortir de sa condition. Il est vrai que pour le captif de première et même de deuxième génération, son statut conserve un caractère transitoire marqué par la possibilité du paiement d'une rançon par la famille ou de rachat par lui-même. Les deux actes, rançon et rachat, sont identiques pour les Hausa et sont réunis sous le même terme de *pensa*. Cependant, un captif ne peut se racheter avant d'avoir une femme, et comme sa femme est nécessairement une captive il devra en assurer aussi la libération, ce qui représente une charge assez lourde pour qu'elle ne puisse être supportée que rarement et de toute façon assez tardivement dans l'existence du captif. En outre, ayant reçu sa femme de son maître, il lui en restera définitivement redevable. Son rachat lui donne à nouveau une identité sociale qui l'assimile à l'étranger venu prendre femme dans le groupe et dont la descendance aura le statut de « fils des femmes ». Le captif qui s'est racheté n'est plus un bien patrimonial mais devient un dépendant de la famille du maître : il n'est plus dans l'obligation de donner tout ou partie de son travail au maître, ses obligations deviennent des services et se traduisent par des fonctions qu'il remplit à l'égard du *maigida* dans ses relations avec les autres familles : messager, intermédiaire pour la conclusion des mariages, confident et délégué. Les enfants du captif qui s'est racheté ne sont pas libérés par le changement de condition de leur père, ils auront toujours « la captivité sur le dos », à moins que leur père ou eux-mêmes ne parviennent à s'en décharger. On comprendra alors d'autant mieux la rareté de ce rachat que le bénéfice qu'en tire le captif pour lui-même et surtout pour ses descendants n'est guère différent de ce qu'il obtiendra par l'évolution normale de la condition de captif au fur et à mesure des générations.

C. Les captifs de la deuxième génération : passage de bien personnel du maître à bien collectif du lignage

Si le terme de captif désigne de façon générique un ensemble marqué par une certaine origine, au niveau des individus il ne s'applique, nous l'avons vu, qu'à la première génération, Les enfants du captif ont théoriquement encore le même statut, mais il est convenu qu'il n'aura pas autant de rigueur. Eux-mêmes ne sont plus désignés comme *bawa* mais comme *'yan bawa*, enfants de captif. Le relâchement du statut des *'yan bawa* est favorisé par la transformation de leur relation au groupe familial lors de la mort du maître. La disparition de ce dernier ne se traduit pas par une répartition de ses captifs entre les héritiers comme il en est de certains de ses biens, mais, dans le cadre d'une société où domine l'exploitation collective des terres du lignage, par l'entrée de tous les captifs dans tout le lignage dont ils restent les dépendants personnels. Ainsi les captifs demeurent comme tous les autres membres du lignage sous l'autorité du *maigida* qui a succédé au maître, mais si leur dépendance et du même coup leur intégration au groupe lignager s'affirment, en contrepartie s'estompe la possession directe du *maigida* sur le captif. Le captif était d'abord le bien de son maître mais il n'appartenait pas à son lignage ; il appartient maintenant au lignage dont il est le bien collectif, et c'est seulement en tant que tel et au nom du lignage que le nouveau *maigida* peut le dominer. Ses obligations restent toujours marquées par la nécessité d'un temps de travail sur le *gandu* du lignage, sur la terre collective, mais dans la même proportion que celle de tous les enfants du *maigida* auxquels ce dernier aura attribué des parcelles individuelles. En définitive, l'union d'un captif avec une captive et la naissance d'enfants, s'ils consacrent son attachement au maître puis au lignage de celui-ci, l'insèrent du même coup dans un rapport de production semblable à celui de tous les jeunes gens du lignage et qui est sous le signe de la commensalité patriarcale. Cette union a en définitive presque toutes les apparences du mariage : il s'agit de la première étape dans le processus de réindividualisation du captif, processus qui sera plus lent et plus limité que le chemin parcouru par l'enfant libre d'un homme libre mais qui lui est en tout point comparable. Lorsque le captif est arraché à sa société d'origine, il est dépersonnalisé et n'est plus qu'une sorte d'enveloppe vide et anonyme dont l'existence tient uniquement au regard

que porte le maître sur lui. En dehors de ce regard, le captif est atteint d'une véritable inexistence sociale, sa transparence est absolue et son état est défini strictement par son appartenance au maître. Cette appartenance est le seul élément qui permet de l'identifier par rapport à un ensemble social. Son âge même est celui de son entrée en captivité et ses rapports avec les autres captifs, dans une société où le clivage aîné-cadet est déterminant, sont dominés par cette ancienneté qui lui sert d'acte de naissance. Lorsqu'il est uni à une femme et surtout lorsqu'il a des enfants, la volonté de son maître s'objective socialement dans cette reproduction à l'intérieur de l'ensemble social. L'enfant du captif est le produit du maître qui en a assuré les conditions de production. De même que tout homme définit son individualité à l'intérieur de la société qui ordonne ses conditions d'existence en lui donnant une appartenance, l'enfant du captif appartient à la société de son maître puisqu'il peut être défini comme produit de l'activité de celui-ci. Agent de cette production qui le reproduit lui-même, le captif est identifié dans un rapport nouveau qui n'est plus seulement celui qu'il entretenait avec son maître ; sa paternité biologique le fait accéder par ses enfants au lignage et à la société dont il contribue à assurer la reproduction sous sa forme inégalitaire qui accorde une importance privilégiée sinon exclusive au contrôle et à la domination sur les hommes. On pourrait dire que le captif est redevable de sa naissance à ses propres enfants, il est en quelque sorte le fils de ses enfants et cela n'est plus une proposition imagée mais une réalité affirmée, on le verra tout à l'heure, lorsqu'il s'agit des enfants qu'une captive aura eus de son maître.

D. La troisième génération : les čučanawa aux limites d'une identité impossible

Constituant peu à peu un segment de lignage bâtard, les captifs sortent lentement de leur illégitimité totale et de l'enfance douteuse de la première génération et parviennent à l'âge adulte de la seconde génération qui les intègre au lignage sans pour autant que soit totalement résolu le problème de leur identité puisqu'ils portent encore les scarifications faciales de leur géniteur, marques évidentes pour tous de leur origine captive. Mais déjà les terres qui leur sont affectées, la subsistance qu'ils peuvent assurer pour eux-mêmes et leur famille directement par leur propre travail, les situent au même niveau que tous les

cadets du lignage bien qu'ils ne puissent épouser de femmes libres. A la troisième génération la mutation s'achève, plus rien ne les attache à l'extérieur, ils reçoivent à la naissance les scarifications qui signifient leur appartenance au lignage et par là étendent sur eux la protection du groupe tout entier qui les reconnaît comme siens. De bien personnel du maître, le captif est devenu bien collectif du lignage puis enfin, dépendant dans l'ensemble hiérarchisé du groupe. A ce stade, les descendants de captifs sont appelés d'un nouveau nom générique : *čučanawa*. On dit que dans ce nom se trouve la racine *čuta* qui signifie « sournois ». C'est qu'en effet dans la maison du *maigida* ils sont « capables de tout faire », ils peuvent vendre ses biens en cachette, se quereller avec tout le monde, discuter toutes les décisions, ils ne respectent rien. Plus rien n'a de prix pour eux, ils échappent à toute sanction et bien au contraire leur colère porte malheur à celui qui l'a provoquée. Partout où ils vont les *čučanawa* peuvent « prendre leur part », c'est-à-dire exiger un cadeau lors de toute transaction, de la nourriture au cours des fêtes et des cérémonies. Lors d'un mariage on doit songer avant tout à ce qui leur reviendra de l'échange des biens entre les deux familles, sinon, lorsque l'on amène la jeune mariée chez son mari, ils barrent la route, menaçant d'entrer dans la chambre nuptiale, de remplacer la jeune femme par une autre et rien ne se fait à moins qu'ils n'aient obtenu satisfaction. Au moment où une jeune femme libre accouche, une femme *bačučane*[12] entre dans la maison, demande à voir le nouveau-né et fait semblant de lui donner le sein : il faut aussitôt lui donner quelque chose, sinon l'enfant, identifié par le lait sucé au fils de la captive, serait un captif. On voit, par un singulier retournement des choses, les *čučanawa* faire peser ainsi une sorte de menace sur la société qui les a travestis par rapport à leur origine. Ils y apportent la présence d'un désordre toujours possible, la transgression des règles, comme si, maintenus par l'arbitraire de leur naissance aux frontières de la société, ils lui faisaient payer le prix de la violence contradictoire à l'ordre social dont est issue leur illégitimité fondamentale. Il faut aussi relever la relation privilégiée des *čučanawa* avec la sorcellerie, les pouvoirs dont on les suppose investis et qui leur font récupérer au niveau idéologique de la croyance cet accès interdit au pouvoir légal

12. En hausa, le singulier des noms propres se marque avec le préfixe *ba-*, ajouté à la racine et le pluriel avec le suffixe *-wa*, suivant la racine ; ainsi : un *bačučane*, des *čučanawa*.

ou au plein statut de *maigida*. Dépendants impossibles, constamment à la limite d'être autres qu'eux-mêmes, leur liberté et leur pouvoir se constituent sur l'inexistence de leur liberté et l'absolue négation de tout pouvoir. L'impertinence des *čučanawa*, leurs moqueries scandaleuses sont le rire désenchanté et cynique de ceux qui n'ont rien, pas même leur âme et leur corps, au delà des apparences quotidiennes, car en définitive la société ne les supporte pas en vain, elle en a fait le réservoir destiné à garantir ses princes des risques de la guerre : si on ne peut les tuer, si on ne peut les vendre, les *čučanawa* sont par excellence la rançon offerte pour sauver un fils de famille prisonnier. Dérision finale de cette destinée de faux semblant : doublets inconsistants de maîtres qui ne les possèdent plus, enfants illégitimes d'un lignage qui les craint, confidents et gestionnaires privilégiés d'une société dont ils ont déjoué tous les stratagèmes, les *čučanawa* n'arriveront jamais à combler cette faille infime et infinie dans leur être social. L'instant qui les approche le plus de la complétude est aussi celui où s'ouvre devant eux le gouffre au fond duquel se retrouve leur honte originelle : enlevés les oripeaux dont ils s'étaient couverts, ils sont renvoyés à l'inhumanité sociale du captif de la première génération ; *čučanawa*-rançon, ce qui a fait défaut à leur ancêtre pour être libéré, ils le deviennent eux-mêmes, le négatif dont ils sont rongés les envahit tout à coup, ils ne sont plus que l'expression de ce manque réifiant pour un individu, la perte de son appartenance sociale. Au Kabi les jeunes *čučanawa* peuvent aussi être utilisés pour acheter des chevaux. Il est vrai qu'il s'agissait là d'un privilège royal et que les chevaux étaient un élément de prestige considérable en même temps qu'un instrument de guerre assurant au souverain sa suprématie.

E. Pouvoir de la dérision, dérision du pouvoir

Une fois de plus on retrouve l'ambiguïté constante de la situation du captif, qui tire uniquement sa valeur de l'utilisation possible qu'en peut faire le maître et donc participe de son statut mais seulement dans la mesure où le maître ne dispose pas à son égard de tous ses droits. Dans une société hiérarchisée comme celle du Kabi où le souverain représente réellement la totalité sociale, les *čučanawa* sont éminemment en rapport avec lui par l'intermédiaire d'un *sarkin baya*, chef des captifs, qui les représente auprès de lui et fait partie de son entourage avec les représentants de tous les groupes constituant la société du

Kabi. On peut constater qu'en fait les *čučanawa* sont particulièrement nombreux dans la maison royale et dans la mesure où ils en assurent l'essentiel du fonctionnement leur condition échappe dans la plupart des cas au déterminisme apparemment implacable de leur statut. On retrouve dans l'ensemble captif une stratification semblable à celle qui soumet toute la société. Les mariages entre eux ont recréé à leur niveau les séparations entre « fils des hommes » et « fils des femmes », les faveurs du maître ont autorisé l'accès d'un certain nombre à la richesse et, lorsqu'il s'agit du souverain, au pouvoir. Enfin ce bon vouloir sous la dépendance duquel ils se trouvent leur permet, en tant que *čučanawa*, d'épouser des femmes libres. Une princesse peut être donnée en mariage à un *bačučane* mais les enfants issus de cette union resteront des *čučanawa*. Il est aussi évident que ceux-là ne serviront jamais de rançon et qu'en pratique ce destin qui les guette n'atteindra que les *čučanawa* les plus pauvres, les plus jeunes, les plus éloignés des sources du pouvoir. Ce jeu de la faveur, cette variation des statuts, empêchent la formation d'un ensemble cohérent, homogène de captifs qui pourrait constituer un danger pour la société libre. Bien au contraire, ce sont les *čučanawa* qui sont chargés de la surveillance des autres captifs et, pour le souverain, de la surveillance des princes et des grands. Coincés comme des rouages dans la machinerie de la société et de l'État, l'identité dont ils sont en quête ne leur viendra que des nécessités de la stratégie sociale : leur rôle n'y est possible qu'au service ou tout au moins au nom des autres. Ils sont prisonniers du favoritisme qui les contraint de s'identifier à ceux qu'ils servent au détriment d'une éventuelle solidarité statutaire dont l'apparition retournerait contre eux la société tout entière conditionnée à n'admettre de leur part qu'une existence transparente destinée à faciliter les rapports sociaux mais en aucun cas à intervenir dans leur transformation. Le *bačučane* est reconnu et identifié par les autres comme participant à l'ensemble des *čučanawa*, mais cette appartenance est une appartenance sérielle en laquelle lui-même ne peut se reconnaître. Paradoxalement, il est contraint à être un individu beaucoup plus qu'un membre d'un groupe et c'est sa fidélité personnelle qui peut lui en assurer les faveurs, alors que tout homme libre se reconnaît lui-même d'abord dans son appartenance à un ensemble qui le définit et lui assure une identité par essence. Cette individualité forcée qu'il acquiert par sa propre entreprise est ce qui le libère des convenances qui astreignent l'homme libre aux limites nécessaires à la solidarité de son

groupe. Il peut donc transgresser les marques de la distance sociale et jouer à plein le rôle d'intermédiaire et d'agent, rôle particulièrement propice aux bénéfices personnels et aux manipulations entre les forces en présence, entre lesquels il s'insère comme médiateur ou écran ; position dangereuse et privilégiée qui peut faire de lui une toute-puissante éminence grise ou bien le balayer de la scène où s'affrontent les détenteurs légitimes de la règle du jeu, bouc émissaire sacrifié à la permanence des institutions que pourrait atteindre la violence qui préside aux rapports entre les factions qui les agissent.

F. Reflets décalés de la société légitime, les captifs articulent la dépendance, autorisent le jeu du pouvoir

Le captif, quelle que soit sa génération et malgré les apparences de conditions qui l'identifient suivant les cas aux plus pauvres ou aux plus riches, aux dominés ou aux dominants, tire son existence d'une pratique sociale autorisée seulement par le bon vouloir et le besoin de la société des maîtres. L'essence du captif est en permanence en dehors de lui-même, investie dans le maître dont la volonté peut l'enrichir ou le perdre et que seule une fidélité absolue peut circonvenir. Du même coup, le maître trouve dans son captif celui auquel accorder la plus grande confiance, celle que l'on donne à ceux qui vous doivent tout et n'ont aucune espérance extérieure. Dans la mesure de sa capacité personnelle à assumer ce rôle privilégié de confident des secrets du maître et d'exécuteur de toutes ses volontés, le captif a les moyens de devenir un véritable substitut du maître. Susceptible d'acquérir pour lui-même des captifs, il entre alors dans le groupe sociologiquement définissable des possédants, bien que l'idéologie sociale affecte de l'en exclure malgré les évidences de la pratique. C'est justement cette prédominance du niveau idéologique qui autorise son ascension et limite ses prétentions aux yeux des hommes libres en l'affectant à des tâches subalternes ou dégradantes qui lui donnent cependant accès au contrôle social. Gardes du corps du souverain et envoyés spéciaux, exécuteurs des hautes œuvres et donc marqués de l'inquiétante sacralité liée au sang et à la mort, ministres administrateurs et gérants du pouvoir, surveillants des princes, première ligne des troupes en guerre, ils paraissent toujours situés aux confins dangereux de la société et sur tous ses axes de liaison qui en sont aussi les points de rupture. Dans un système où le

mode de production tributaire domine sur la base d'une communauté inégalitaire, c'est-à-dire qu'un surproduit *non marchand* ou un surtravail sont ponctionnés sur les paysans producteurs par les anciens du lignage et, au niveau global, par le groupe politique que constituent le souverain, sa maison et son conseil, les captifs n'ont d'autre place dans la société que celle qui les insère dans le système de dépendance dont ils renforcent l'organisation. Au niveau du lignage, ils servent à l'articulation des rapports de dépendance entre « fils des hommes » et « fils des femmes », assurant la dominance des « fils des hommes » de leur nombre, et plus précisément encore maintiennent la domination des aînés sur les cadets : dans la même condition que ces derniers, ils tirent leur faveur des aînés et non pas de leur statut, tandis que les cadets opposent leurs droits statutaires aux conditions des captifs. De la même façon, les captifs du souverain assurent au nom de ce dernier la gestion et le contrôle du pouvoir tandis qu'ils font balance à la pression des nobles et des princes. Les captifs jouent un rôle prépondérant dans la constitution et le maintien d'un système hiérarchisé où la disposition des hommes est la seule véritable richesse puisque la société ne peut fournir un surproduit susceptible d'une accumulation qui serait la base d'un véritable pouvoir économique. Les stratégies du pouvoir opposent ainsi les statuts aux conditions, manipulant la légitimité des fonctions par le biais du statut hors statut de la captivité. Encore faut-il qu'il y ait la place et les moyens de ce jeu par quoi s'instaure l'État centralisé.

C'est là la principale distinction entre le pays mawri où l'État n'a pas dépassé jusqu'à la colonisation une forme embryonnaire, et le Kabi où la force des armes a établi le ferme pouvoir d'un souverain sur un ensemble de populations assujetties. En conséquence les captifs n'ont joué qu'un rôle secondaire en pays mawri, et leur nombre est bien moindre qu'au Kabi.

Il faudrait ici poursuivre l'analyse par l'étude comparée de la fonction de l'État et des fondements économiques et sociaux de son instauration. Cela dépasse le cadre de cet article, mais qu'il soit permis de suggérer l'hypothèse suivante, qui sera développée et mise à l'épreuve ailleurs : le mode de production tributaire, lorsqu'il reste dominant dans le cadre d'un État politique centralisé, limite l'exploitation directe d'une main-d'œuvre captive, tandis que l'État ou plutôt les détenteurs du

pouvoir doivent avoir la ressource d'un jeu sur les hommes et les institutions qui est fourni par la masse de manœuvre captive distribuée à tous les étages de la société ; autrement, les moyens du contrôle social ne pourraient être réservés au groupe dominant qui n'a pas les moyens économiques suffisant à l'établissement définitif de son pouvoir. Le contrôle des hommes reste l'arme essentielle du pouvoir, et c'est le rôle des captifs d'en fournir les moyens. Dans ce cadre où la production agricole est essentiellement à vocation d'autosubsistance et se trouve être l'activité principale de la société, les captifs ne sont qu'exceptionnellement réduits à être des moyens de production, et leur fonction politique est définitivement nécessaire à l'établissement et au maintien de l'État. Si le pouvoir a besoin des captifs pour élargir son emprise, assurer sa légitimité et limiter les luttes pour sa possession, alors la pratique politique ouvre les portes mêmes de ce pouvoir aux captifs sous le couvert idéologique de l'assujettissement total au souverain. Ce n'est sans doute pas par hasard si les ruptures de l'histoire, bouleversant les ordres légitimes, ont fait naître des États dont les aventuriers fondateurs sortaient des ombres de la captivité et/ou de l'imprécise obscurité des pays lointains ou légendaires.

Paris-Nyamey, décembre 1973

Claude Perrot

Les captifs dans le royaume anyi du Ndényé

Les informations recueillies dans le Ndényé entre 1964 et 1972 sur la condition des captifs[1] reflètent ce qu'elle fut à la fin du XIX^e siècle. C'est l'époque à laquelle remontent les souvenirs des témoins les plus âgés ; c'est aussi une période où les captifs, qu'on allait chercher dans le camp de Samory moyennant quelques rations de vivres étaient fort nombreux.

Le tableau du statut et de la condition des captifs qui fera l'objet de la seconde partie de cette étude sera ensuite « mis en situation » dans l'histoire du Ndényé à l'aide de données malheureusement réduites et fragmentaires relatives à la période qui va du début du XVIII^e à la fin du XIX^e siècle. Auparavant, la société anyi doit être présentée dans ses grands traits, avec l'intention d'en faire apparaître les caractéristiques qui permettent de saisir l'originalité des relations de dépendance dans cette société.

1. Les Anyi-Ndényé

Géographiquement, le Ndényé se trouve au sud-est de la Côte d'Ivoire, dans la zone forestière (entre les 6^e et 7^e parallèles nord).

1. Des témoignages ont été recueillis à Abengourou, Abradinou, Adahou, Aniassue, Apoisso, Bebou, Bettié, Bokakokore, Sankadiokro, Takouro (Attakrou), Yakasse, Zaranou, auprès du roi des Ndényé, des chefs, des notables, ainsi que d'anciens *kãnga*. Tous ont bien voulu répondre avec précision et non sans nuances à des questions parfois délicates à aborder. J'espère ne pas avoir démenti dans ces lignes la confiance qu'ils n'ont cessé de témoigner à un travail qui leur doit tout.

Il est limité à l'est par la frontière ghanéenne, et à l'ouest par la Comoe qui au XIX^e siècle ne constituait pas une frontière ethnique aussi nette qu'aujourd'hui : les habitants du Ndényé et du Bettié avaient en effet fondé quelques villages sur la rive occidentale, ce qui leur permettait de contrôler la navigation fluviale, fort importante à cette époque.

La forêt qui aujourd'hui est une forêt secondaire, largement trouée de plantations de cacaoyers et de caféiers, a dû au moment de l'arrivée des Anyi former un bloc beaucoup plus compact. Cette grande forêt était-elle un obstacle à la circulation et aux échanges, condamnait-elle ses habitants à l'isolement ?

Dans sa « Relation du Voyage d'Issyny » de 1702, le P. Loyer écrit :

« Quelques-uns d'entre eux (les Nègres d'Issyny) ont été jusqu'à Abahiny et à Enzoko qu'ils disent être éloignés du bord de la mer, le premier de dix journées, ce qui fait bien pour le moins cent de nos lieues, et le second de trente journées, ce qui ferait trois cent lieues. J'ai vu à Issyny dans les mains de ces Nègres qui ont été en ce païs, des tapis de Turquie, et de fines étoffes rayées de soye rouge et bleue qu'ils en avaient apporté, où ils disent qu'on les fait, et qu'ils y ont vu de très grandes et belles villes bâties de pierre »[2].

Ce texte appelle quelques remarques.

Aujourd'hui le terme de *nzoho* (voyageurs) employé non seulement par les Akan mais par les populations de l'ouest de la Côte d'Ivoire, désigne les voyageurs venus du nord, des savanes, dont les plus typiques représentants sont les Dioula. La lieue de terre équivalent à 4,4 km, la journée de dix lieues représenterait 44 km. Ce chiffre atteint peut-être par un messager, mais non par un commerçant, semble trop élevé. Selon les estimations du P. Loyer, la distance entre Issyny et Enzoko serait de 1 320 km. Il s'agit sans doute des villes de la vallée du Niger distantes de 1 100 km à vol d'oiseau d'Assinie.

Ce témoignage n'est pas isolé : deux siècles plus tôt Duarte Pacheco Pereira[3] signalait à El Mina, un peu plus à l'est, la présence de marchands « mandinguas ».

En 1702 les Anyi n'avaient pas encore paru en Côte d'Ivoire, et déjà des relations commerciales s'étaient nouées entre les

---

2. P. Godefroy LOYER, « Relation du Voyage d'Issyny », publiée par P. ROUSSIER, *L'Établissement d'Issyny* (1687-1702), Larose, Paris, 1935, p. 190.

3. DUARTE PACHECO PEREIRA, *Esmeraldo de situ orbis*, Centro de Estudos da Guine Portuguesa, n° 19, Bissau, 1956, p. 123 (vers 1506-1508).

pays de la savane et les places de la côte (Assinie). Le stéréotype qui associe aux régions forestières l'idée d'isolement n'est donc pas de mise dans ce cas.

Ces contacts n'étaient pas uniquement d'ordre commercial, mais aussi magico-religieux : de bonne heure les *karamoko* (marabouts) sont venus « travailler » à l'accroissement de la puissance des rois ndényé, le terme de « travail » étant la traduction exacte des mots qui, aussi bien en bambara qu'en anyi, désignent cette activité[4].

Du point de vue ethnique les populations du Ndényé, malgré la diversité de leurs dénominations (Ndényé proprement dits, Feyiasse, Ashüa, Denkyira, Alangwa, Abrade) sont relativement homogènes. Elles viennent de l'Aowin, province du sud-ouest du Ghana actuel, où se trouvait le village d'origine Anyã-nyã. Leurs migrations sont liées aux déplacements de populations que provoqua l'affrontement ashanti-denkyira au début du XVIII[e] siècle.

A l'exception des Ano-Abe du nord-ouest[5], il n'est pas fait mention d'anciens occupants du sol dans les récits de l'exode. Ces terres étaient-elles effectivement désertes ? Il se peut que les anciens habitants qui ne possédaient pas de fusils aient préféré ne pas affronter les nouveaux venus qui en étaient pourvus, et faire le vide devant eux.

La société ndényé n'est donc pas pluri-ethnique comme celle du Mossi ou du Songhai, où la réalité du pouvoir est assumée par l'ethnie des conquérants, et où le statut de servilité peut être étendu, comme c'est le cas au Songhai, à des « tribus » entières. Ici les seuls éléments étrangers sont les captifs, dont on s'empresse d'ailleurs de gommer l'appartenance ethnique originelle.

Dans l'ordre religieux, malgré les contacts anciens et prolongés avec les marchands et les marabouts islamisés du nord, les Ndényé sont restés fidèles à la religion traditionnelle. L'Islam n'a notablement progressé dans le nord du pays anyi que dans les trois dernières décennies, par le sommet de la pyramide sociale.

Les captifs et leurs descendants directs jouent un rôle dans certains rituels qui marquent la mort du roi et des chefs importants, rituels d'inversion sociale (*be di murua*) et rituels d'immo-

4. Respectivement, *barala* et *diuma*.

5. Dans l'actuelle sous-préfecture d'Agnibilekrou ; à ne pas confondre avec les Abe d'Agboville.

lation. De semblables sacrifices avaient lieu chaque année, au moment de la fête de l'igname.

Par là, le Ndényé s'apparente à d'autres royaumes de la zone forestière (l'Ashanti, Abomey, les États yoruba, le Benin), également réfractaires aux religions importées.

Politiquement, comme les deux autres pays anyi, Sanwi et Moronou, le Ndényé est à classer parmi les « sociétés à État ». Il occupe entre eux une situation intermédiaire, moins centralisé que le Sanwi (Krinjabo), mais davantage que le Moronou qui est fragmenté en petites unités politiques[6]. Il est organisé sur le modèle akan, la hiérarchie politique reproduisant la hiérarchie militaire.

On a affaire à une société aristocratique avec à son sommet le roi, de nombreux dignitaires, des chefs de village et d'*abuswã*[7], (famille matrilinéaire étendue) avec une « distribution des rôles sociopolitiques extrêmement complexe », pour reprendre l'expression de C. Tardits. Ceux qui font partie des classes dirigeantes consacrent leur temps à la discussion des affaires qui concernent la collectivité : politiques, judiciaires, et se bornent à surveiller ceux qui travaillent manuellement pour eux. A la base de l'édifice, une main-d'œuvre nombreuse s'adonne aux tâches de production, principalement à l'agriculture. Elle est en grande partie non-libre.

Dans ses relations avec l'Ashanti, cet État récemment formé (début du XVIII[e]) n'a jamais été indépendant. L'exode qui à ce moment a conduit les Ndényé dans leur territoire actuel a eu pour mobile leur désir d'échapper aux représailles ashanti après l'effondrement du Denkyira, dans le camp duquel les Ndényé se trouvaient être. Mais les Ashanti n'ont pas tardé à étendre leur emprise sur les Ndényé de façon plus ou moins contraignante selon les époques : ils contrôlaient le choix des chefs principaux, jugeaient en appel les causes du Ndényé par l'intermédiaire du chef de Wiawso (Sefwi), imposaient aux habitants de lourdes amendes en poudre d'or sous des prétextes variés, et emmenaient des hommes comme captifs quand l'amende n'était pas versée.

Cette domination indirecte a persisté jusqu'à la conquête coloniale. Son existence a été niée par les administrateurs

---

6. Aujourd'hui on compte 150 000 habitants dans l'ensemble des pays anyi, dont 53 000 dans le Ndényé (étrangers compris).

7. L'*abuswã* est la famille matrilinéaire étendue.

coloniaux français (Delafosse, Clozel) dans un but politique : reconnaître la suzeraineté de l'Ashanti sur le Ndényé, c'était reconnaître la validité de la thèse anglaise, selon laquelle il fallait rattacher le Ndényé à la Gold Coast.

La conséquence de cet état de subordination fut que les Anyi du Ndényé, qui étaient pourtant des guerriers, ne purent se lancer dans de grandes opérations militaires qui leur auraient permis de s'emparer de nombreux captifs dans les villages ennemis et sur le champ de bataille. On ne relève, en fait de guerres, que quelques « coups de main » localisés et épisodiques. Le mode commun d'approvisionnement en captifs n'est donc pas la guerre, comme c'est le cas chez les Mossi, dans l'Empire ashanti, à Abomey, etc., mais l'achat. Juridiquement le captif est l'homme qui a été acheté. Il arrive bien qu'on se saisisse de voyageurs isolés ou égarés sur les sentiers de la forêt. Mais on ne considère pas que celui dont l'aïeule a été « trouvée en brousse » descend d'une véritable captive.

L'acquisition des captifs dépend donc de la richesse des individus et de leur capacité d'initiative. Elle échappe au contrôle du roi, contrairement à ce qui se passe chez les Ashanti et surtout à Abomey, où la redistribution des prisonniers de guerre dépend de l'autorité politique. Au Ndényé, tout homme riche peut acheter des hommes, chargeant un de ses parents d'aller sur les lieux d'approvisionnement. De tels voyages étaient particulièrement nombreux et rentables au temps de Samory.

Comparer Ndényé et Sanwi peut être éclairant. Contrairement au Ndényé, Krinjabo n'a jamais été dans l'orbite des Ashanti ; Krinjabo a dominé des autochtones (Agwa, Eotilé) et leur a imposé tribut ; Krinjabo a fait la guerre à ses voisins (Nzima, Abouré). Sa force militaire était très redoutée. La guerre permettait de faire des prises dans le camp ennemi : les hommes étaient tués et leur mâchoire inférieure allait orner les *kenyɛ̃* (tamtams) ; les femmes, qui étaient épousées par les vainqueurs, et les enfants étaient réduits en captivité. Au Sanwi, la valeur guerrière reste la première des vertus et l'idéal ancien n'est pas démenti par les faits : on continue à combattre et la guerre enrichit (« la guerre est une bonne chose », dit un proverbe sanwi).

Au Ndényé, si la valeur guerrière conserve un grand prestige, la pratique sociale ne lui fait guère place. L'enrichissement, fondé sur des bases économiques, peut donner accès au pouvoir. On voit par exemple à la fin du XVIII^e^ siècle le chef d'un petit campement acheter un grand nombre de captifs avec l'or qu'il

a accumulé grâce à l'exploitation de gîtes aurifères et grâce au grand commerce. Il groupe toute une population de dépendants autour de lui, parmi lesquels les débiteurs dont il paie les dettes. Il franchit la dernière étape de cette spectaculaire ascension en soutenant financièrement le roi dans une circonstance critique, en reconnaissance de quoi celui-ci lui fit attribuer un *bia* (siège) qui lui ouvrit l'accès à la chefferie.

En dernière analyse l'originalité du cas ndényé semble provenir du mode d'approvisionnement en captifs qui, en raison de la conjoncture politique, se fait presque exclusivement par voie d'achat.

2. Statut et condition des captifs à la fin du XIX^{e} siècle

Captifs et autres dépendants

Par quelles voies pouvait-on se procurer des dépendants ?

Un des modes possibles était d'accueillir des indésirables chassés de leur village et de leur famille, ceux que leur conduite avait rendus insupportables à leurs proches : jeunes gens endettés à plusieurs reprises et dont on s'était lassé de payer les dettes, ou bien *baye* (sorciers) accusés d'avoir tué en sorcellerie.

Au moment de leur départ, le chef de famille choisissait un tison (*egyetya*) dans le foyer et le leur remettait afin qu'ils s'éclairent en chemin, signifiant par ce geste que l'exclusion était définitive et qu'ils devaient renoncer à tout espoir de retour.

Les fugitifs allaient au loin rechercher un protecteur qui, avant de les admettre à sa cour, leur donnait à boire un médicament spécialement préparé, « afin que, leur disait-on, ce que tu as fait là-bas tu ne le fasses pas ici ».

Parmi les étrangers venus se fixer aux côtés d'un chef renommé, certains étaient des hommes libres que n'entachaient ni condamnation, ni accusation.

L'initiative de leur implantation venait souvent, non pas d'eux-mêmes, mais de celui qui leur promettait des terres et les assurait de son aide s'ils s'établissaient sur son territoire. Les nouveaux venus lui permettaient d'accroître ses effectifs numériques et d'affermir son emprise sur le sol, en leur assignant une portion de forêt jusque-là intacte.

Sapim, l'aïeul des Bessefwe de Sankadiokro, était, comme les Diabé d'Agnibilekrou, originaire de Dadiesso au Sefwi (Ghana actuel). Comme il se rendait chez les Diabé, ses parents,

il fut retenu au passage par Adu Pãhi, le chef de Yakasse qui « lui montra un endroit, près de la rivière Atotomãsüe, où on trouvait beaucoup d'or ». Sapim s'y installa, fit venir sa mère et trois de ses sœurs et créa un village important. On l'appela bientôt Adu Sapim, à cause de son protecteur Adu Pãhi. Adu n'était pas son véritable nom. A sa mort, le chef de Yakasse fit « incliner » pour lui un *bia* (siège) afin de légitimer l'autorité de ses descendants sur le village. Dans ce cas, qui se situe au moment de l'ascension sociale et politique d'Adu Pãhi, c'est-à-dire à la fin du XVIII^e^ siècle, l'« étranger », l'hôte, est un homme libre qui non seulement conserve son statut d'homme libre, mais le renforce.

D'autres exemples sont plus tardifs. Au XIX^e^ siècle des commerçants nzima, qui apportaient avec eux des marchandises européennes dont ils étaient les principaux redistributeurs, se fixent parfois dans les villages riverains du Comoe (Aniassue, Takouro) où ils prennent femme et où se trouvent aujourd'hui leurs descendants. Pendant l'ère du caoutchouc (fin du XIX^e^ siècle), des habitants du Moronou venus en récolter s'établirent dans des villages ou campements du Ndényé : l'un d'eux, Mea, devint l'« étranger » du chef d'Atiame (Zaranou), qui lui donna sa sœur en mariage.

L'histoire de l'Afrique de l'ouest peut fournir plus d'un exemple analogue[8]. Les Ndényé eux-mêmes quand ils se réfugièrent à la fin du XVIII^e^ siècle auprès d'Ano Asseman, roi d'Eborossa, qui les installa à Anyãnyã, étaient les hôtes privilégiés de celui-ci. « Et il ne s'agit pas d'hommes qu'il avait achetés ni d'hommes qu'il avait fait prisonniers à la guerre », affirme avec netteté le narrateur[9].

Le statut d'hôte, fort peu étudié jusqu'à présent, s'inscrit dans une catégorie particulière. Une sorte de promesse d'assistance mutuelle lie protecteur et protégé, sans que le statut d'homme libre de ce dernier en soit altéré ; le chef qui mécontenterait son « étranger » ne pourrait pas le forcer à demeurer auprès de lui.

Un moyen plus répandu de s'attacher des dépendants était de payer les dettes (*aoba*) d'un débiteur insolvable, moyennant

8. On pourrait citer le cas des Tyokossi de Sansanne-Mango (Togo), qui sont des Ano de Groumania (Côte d'Ivoire) venus prêter mainforte au roi des Mampruli et qui se sont ensuite fixés dans la région voisine. Cependant, après la victoire, leurs relations avec le souverain se sont détériorées.

9. Nana Alou Mea, chef de Kouadiokouro (Sankadiokro).

quoi celui-ci devait se mettre lui-même en gage ou se faire remplacer par un frère, une sœur ou un neveu. Le choix se portait bien souvent sur un jeune parent « peu obéissant ».

Ces (*aobafwɛ*), (« gens de la dette »)[10] vivaient dans la dépendance absolue de ceux qui leur étaient venus en aide, et ces maîtres pouvaient exiger d'eux n'importe quel service. Le jour où leur famille *abuswã* réunissait l'argent nécessaire au paiement de la dette, ils recouvraient leur liberté, quel que soit le temps écoulé depuis leur mise en gage. Ils conservaient leur nom et leurs liens avec leur propre *abuswã*, leur situation généalogique n'était pas altérée. On les considérait non pas comme des captifs, *kãnga*, mais comme des hôtes venus d'un autre village[11].

La famille de l'*aobafwɛ* ne se pressait pas toujours d'obtenir sa libération et, au moment où elle s'y employait, il arrivait que l'*aobafwɛ*, marié et pourvu d'enfants, refusât, surtout s'il s'agissait d'une femme, de revenir dans son village.

L'*aobafwɛ* semble donc, plus fortement peut-être que le fugitif recueilli, conserver l'intégrité de ses liens avec son *abuswã* d'origine. Ni les uns ni les autres n'étaient des étrangers. Ils venaient soit de l'Indénié, soit des deux autres royaumes anyi, Moronou et Sanwi. Les enfants d'une famille royale étaient mis en gage dans une autre famille royale. D'après tous les exemples relevés, l'aire des mises en gage paraît recouvrir les pays de langue anyi.

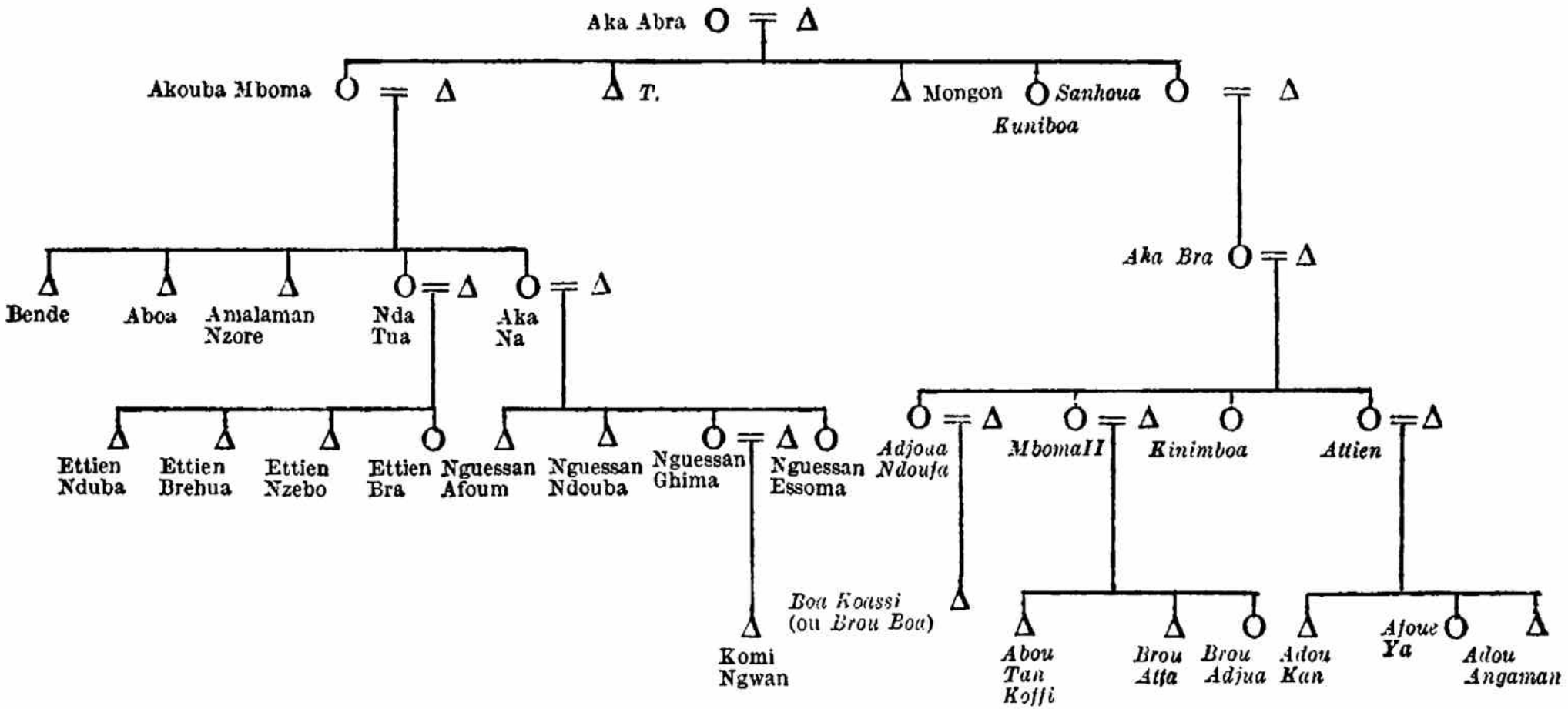
Mais la façon la plus directe, et sans doute la plus commune de se procurer des dépendants était d'acheter des captifs (*kãnga*).

Nombre des captifs

Les données statistiques sur la proportion des captifs par rapport aux hommes libres dans le Ndényé au début de l'époque coloniale sont difficiles à établir. En 1904 une grande enquête sur la condition des « captifs » ou « serfs » ou « clients » est lancée par le Gouvernement général de l'A.O.F. La diversité des termes employés par l'administration coloniale indique à elle seule la complexité de la situation dont il s'agissait de rendre compte. Chaque commandant de cercle eut à répondre à une vingtaine de questions dont les premières, et les plus nombreuses

10. On les appelle aussi *ediebye* (« mis en gage »).
11. Quand ils venaient à mourir, leur famille était aussitôt avertie.

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE



Légende

Les noms en italique appartiennent à la branche du village A, village d'origine de la famille.
Les autres noms appartiennent a la branche du village Y, constituée par les descendants de l'*aobajwe*.
Les chefs de famille qui ont successivement hérité de l'*adyabia* « chaise-trône, sont après T, Brou Atta, Brou Boa, Adou Angaman et Koumi Ngwan de Y.

portaient sur la condition antérieure des captifs, qu'il s'agissait de décrire, et les dernières sur les effets des récentes mesures de libération des captifs, et de la création de villages dits « de liberté », destinés en principe à les recevoir[12]. Malheureusement, à la question nº 4 : « Quel est le nombre approximatif des serfs ou clients par rapport au nombre des maîtres ? », le rapport du commandant de cercle de l'Indénié ne répond pas.

Un article de 1913, paru dans *Renseignements coloniaux*, indique :

« Les captifs recouvrèrent leur liberté dès notre occupation d'Assinie, de l'Indénié et du Bondoukou, mais le grand mouvement de libération ne se produisit qu'en 1906 et 1907, après que M. le Gouverneur général Roume eut décidé la suppression complète et absolue de l'esclavage... Dans le cercle de l'Indénié, l'administrateur estime que, durant cette période, 2 000 individus, dont 700 restèrent dans le pays, recouvrèrent la liberté[13] ».

La population totale de l'Indénié était en 1911, selon les évaluations du recensement pour l'impôt de capitation, de 16 227 habitants, dont 5 972 hommes, 6 025 femmes et 4 230 enfants[14]. Si le chiffre de 2 000 inclut les enfants, on peut admettre qu'il y avait un captif pour sept hommes libres. Dans le cas contraire, la proportion des captifs serait plus élevée : il y aurait eu un captif pour cinq hommes libres.

Ces données dont la valeur et la précision ne doivent pas être surestimées, ont le mérite de fournir un ordre de grandeur. Par ailleurs le bas niveau du développement des techniques et la faible place occupée par le travail de la terre dans l'emploi du temps des hommes libres permettent d'avancer que l'essentiel de la production agricole, entre autres activités, incombait à la main-d'œuvre servile. Les cours anyi dépourvues de tout captif devaient être rares. Certaines, celles des chefs influents, en comptaient plusieurs dizaines. On dit qu'Adom I, qui commandait Zaranou quand les premiers Européens y pénétrèrent, en possédait quatre-vingt-dix-sept.

Quel était le statut juridique de ces captifs ? Où et comment

---

12. Archives Outre-Mer, Fonds Sénégal, série K 21, Dakar.

13. Cet article est du mois d'octobre 1913 (*Renseignements coloniaux*, nº 10). L'original, dactylographié, se trouve sous la cote X-13-250, aux Archives Nationales de la République de Côte d'Ivoire, à Abidjan. Note communiquée par M. Weiskel.

14. Rapports de tournée de novembre et décembre 1911 de l'administrateur Chéruy, Archives de la Sous-Préfecture d'Abengourou, Côte d'Ivoire.

les acquérait-on ? Quels rôles leur étaient dévolus dans la vie économique et sociale ? La condition de leurs descendants était-elle identique à la leur ? Telles sont les principales questions posées par l'existence d'une main-d'œuvre servile.

Qui est captif ?

Comment définir le captif ? Quelles sont tout d'abord les indications données par la terminologie ?

Le terme d'*akɔa* a une acception assez vague, et se dit d'un homme obscur, qui n'exerce d'autorité sur personne mais qui est au contraire à la discrétion d'autrui. Au pluriel on pourrait le traduire par « gens de peu ». Ce mot est, comme une notable partie du lexique politico-social du Ndényé, emprunté à l'ashanti. Le terme de *kãnga* est plus précis. Il désigne des gens qui portent des cicatrices faciales, qui sont d'une ethnie étrangère et qui ont été réduits en captivité. Le terme géographique de *kãnganu* (« chez les *kãnga* ») désigne l'ensemble des pays d'où provenaient les *kãnga* (Pays baoule, savanes du nord, etc.). Ce terme, qui n'existe pas dans la langue ashanti où il a pour équivalent *odonko*[15] et qui a sans doute été introduit à la fin du XIX^e^ siècle peut être traduit sans ambages par « captif ».

L'origine de la servitude est double : l'individu peut avoir été acheté (*bɛ tɔle*), ce qui implique qu'auparavant d'autres se sont emparés de lui par la force, ou bien il peut avoir été saisi par surprise (*bɛ cele*). Des voyageurs ou des fugitifs peuvent, pendant la traversée d'un pays étranger, être victimes d'un rapt. En anyi le terme qui signifie « rapt » est *nolo* ; il est relativement répandu. Celui de *mvrakila*, vraisemblablement d'origine ashanti, et qui exprime l'idée que l'opération s'est faite « derrière le dos », « à l'insu » des intéressés, n'a été employé que par un seul témoin, Nana Alou Mea, qui était d'ailleurs le plus grand historien ndényé.

On raconte par exemple que les Anyi qui allaient commercer à Gwa (Cape Coast) et qui étaient des *target traders* et non des marchands professionnels couraient le risque d'être ainsi capturés. Les parents de la victime, s'ils parvenaient à retrouver sa trace, cherchaient à obtenir sa mise en liberté. Il leur fallait passer par les exigences de ceux entre les mains desquels leur parent était tombé, et contre ceux-ci il n'y avait pas de recours, d'arbi-

15. Terme qui se retrouve chez les Abron, sous la forme *donko*. L'origine du mot *kãnga*, peut-être septentrionale, reste à élucider.

trage possibles. On pouvait leur demander l'énorme somme de *nda nsã*, trois *ta*, c'est-à-dire 156 gr de poudre d'or, ou encore 150 F or, ce qui représente trois fois le prix moyen d'un captif. S'ils ne versaient pas la totalité de la somme imposée, leur parent devenait définitivement captif[16].

Quelle que soit la cause de sa réduction à l'état servile, le captif devenait « l'homme » de son maître. Quand on fait suivre le nom d'un homme libre de ces simples mots « *i sonã* », on sait à coup sûr qu'il s'agit d'un captif (*Ane Pahi i sonã* : « l'homme d'Ane Pahi »). Cette formulation est plus voilée, moins brutale que celle de *kãnga*.

Sur le plan juridique un épisode de l'histoire du Ndényé paraît significatif. Les enlèvements d'ennemis au cours d'opérations militaires étaient rares, sinon inexistants, puisque sous la domination ashanti, déjà évoquée, aucune guerre sérieuse ne pouvait être conduite. On a cependant l'exemple d'une famille, celle des Adife, dont l'aïeule avait été enlevée lors du célèbre raid d'Ebiri Moro et d'Ahi Baye, roi du Ndényé, sur Kumasi et ses environs au début du XVIII^e siècle. Cette femme, qui était d'origine noble, avait été épousée, pour sa grande beauté, par Ahi Baye.

Ses descendants étaient devenus au milieu du XIX^e siècle riches et influents. Ils formaient un grand *abuswã*, celui des Adife, qui portait ombrage aux Anikle, c'est-à-dire à l'*abuswã* royal, celui des descendants d'Ahi Baye (en ligne maternelle). Quand les Anikle voulurent leur remettre en mémoire leur origine servile (« vous êtes nos *kãnga* », disaient-ils), les Adife portèrent leur cause devant les tribunaux ashanti, faisant valoir que leur aïeule, qui était noble et qui avait été arrachée aux siens à leur insu (*mvrakila*), ne pouvait être tenue pour captive. A la suite des manœuvres et des pressions exercées par leurs adversaires, les Adife perdirent leur procès et furent éliminés de la scène. Il n'en demeure pas moins que les témoins qui relatent ces événements reconnaissent l'argumentation comme valable : l'aïeule, enlevée et non achetée, ne pouvait être considérée comme captive[17].

Dans le Ndényé c'est par l'achat que semble se définir l'état du captif. En principe, qui a été acheté peut être mis à mort ou vendu. Par contraste *kenyɛ̃pli*, le plus important des tambours

16. Récit de Nana Koadio Amoakhon, chef de Takouro.
17. Récit de Nana Alou Mea, Sankadiokro.

ndényé, frappe, à l'adresse des princes (*dihye*) la devise suivante : « *bɛ ngu, bɛ ndom* » : « On ne les tue pas, on ne les vend pas. » La condition des *dihye* est ainsi définie comme étant à l'opposé de celle des captifs. En fait il était rare que les Anyi, qui, on l'a dit, ne sont pas des marchands professionnels, revendent des captifs. On ne signale guère que des cas d'échange de captifs par des maîtres désireux de se débarrasser d'un serviteur peu apprécié. Quant à la mise à mort de captifs, qui prend la forme d'un sacrifice religieux, elle concerne surtout, on le verra, les « mauvais sujets », insolents et insoumis, les *ahele*.

Acquisition des captifs

Contrairement aux autres catégories de dépendants, les *kãnga* étaient étrangers à l'ethnie anyi et même au monde akan. Ils étaient pour la plupart originaires des savanes du Nord.

Le grand marché des captifs du Ndényé était au XIX^e^ siècle Mbrasüe, sur le fleuve Comoe, à quelques kilomètres au nord de l'actuel Takouro (l'Attakrou des colonisateurs) où la population de Mbrasüe s'est transportée à la fin du siècle dernier. C'est à Mbrasüe que le dernier grand roi des Abradè, Brube, et l'« allié » des Français, Benye Koame, roi de Bettié, allaient chercher leurs captifs.

Le site était, relativement aux conditions dans lesquelles on commerçait au XIX^e^ siècle, fort avantageux. La traversée du fleuve, d'une rive à l'autre, était assez aisée, plus aisée qu'à Aniassue où les colonisateurs construisirent par la suite le pont qui devait relier, par route, le Ndényé aux centres urbains de la côte. Les passeurs étaient deux captifs du chef de village qui percevaient sur les voyageurs un droit de péage de un *babru*, valant pour l'aller et pour le retour, qu'ils remettaient à leur maître.

Point ultime vers le nord de la navigation fluviale qui prenait naissance à l'embouchure du fleuve et au marché d'Alepe et qui était considérable, malgré le nécessaire transbordement de Malamalanso à Daboasue (au sud de Bettié), là où le cours du fleuve est interrompu de rapides, Mbrasue recevait les marchandises européennes apportées par les Nzima. Mbrasue était également au carrefour d'importantes routes terrestres : celle du nord-ouest qui mène à Ouellé, M'Bahiakro, Bouaké, et qui était la route par laquelle les marchands abouré amenaient les captifs, et celle de l'est qui va à Kumasi et à Gwa (Cape Coast).

Outre les Nzima et les Baoule, on y rencontrait des Ano, des Abron, des Ashanti, des Bettié et des Abrade.

Le marché se tenait au pied de l'arbre *taworoa*, d'où son nom de Taworoabo. On acquérait des captifs principalement avec de la poudre d'or. On achetait un homme contre la valeur du poids *atope* (100 F or) ou *ta* (150 F or ou 52 gr d'or), en pratiquant la double pesée, avec les poids du vendeur et avec les poids de l'acheteur. Cette dernière information confirme le sens étymologique de *ta* : « élever », « éduquer », que donne G. Niangoran-Bouah « *ta* étant le prix d'achat d'un esclave de sexe féminin sevré[18] ».

C'est grâce à leur richesse en or que les principaux chefs du Ndényé ont acquis des captifs, tous les témoignages l'affirment. On pouvait également en obtenir contre des *kɛnde*, pagnes en coton tissé venus du pays abron, qu'on mesurait à la coudée (*abasamu*).

Quelle période couvre l'activité commerciale de Mbrasüe-Takouro ? La fondation de Mbrasüe datant de la deuxième génération après l'exode (le fondateur Koadio Tiumasi étant fils d'Adu Pahi, de Yakasse, dont les parents ont vécu la migration), c'est-à-dire de la fin du XVIII^e siècle. Durant tout le XIX^e siècle au moins, Takouro est un carrefour commercial et un marché de captifs[19].

L'acheminement des captifs se faisait également par la route du nord qui vient de Bondoukou et Assikasso. On raconte à Zaranou que le roi de Krinjabo, Aka Simãdu (qui fut intronisé en 1885) avait fait acheter sept captifs à Bondoukou par un de ses *aobafwɛ*, qui était un prince ndényé, futur chef de village. Sur les sept captifs, cinq prirent la fuite au moment d'arriver à Assikasso[20]. Cet épisode se situe vraisemblablement au temps des guerres de Samory : c'est alors que la route du nord prend toute son importance dans l'approvisionnement en captifs. Dans la dernière décade du XIX^e siècle le nombre des captifs mis sur le marché augmente brutalement, tandis que leur prix baisse. Les difficultés que rencontre Samory à partir de 1891 le condui-

---

18. G. Niangoran-Bouan, *Les Poids à peser l'or dans la civilisation akan*, thèse dactylographiée, Paris, 1972, t. II, p. 322.

19. Les informations relatives à Takouro et à son rôle commercial viennent de Nana Koadio Amoakhon, chef de Takouro et ont été recueillies en juin 1972. A son passage, en 1889, Binger notait l'importance de ce marché et la présence de marchands nzima. Il évaluait la population de Takouro au chiffre de 700 à 800 habitants, *Du Niger au Golfe de Guinée*, Paris, (BINGER, 1892, t. II, p. 257).

20. Nana Kakou Adom, Zaranou.

sent à se débarrasser d'une partie de ses innombrables prisonniers qu'il ne parvient pas à nourrir.

Le chef de famille ou de cour ndényé qui voulait se procurer des captifs demandait à un de ses proches, ordinairement un de ses frères, de prendre la route du nord avec quelques compagnons et de se rendre au camp de Samory. Il faisait préparer par ses femmes de nombreuses rations d'*akasa* (pâte de manioc). On emportait en effet des vivres dont on consommait une partie pendant le voyage — l'usage étant de prendre avec soi ce qui était nécessaire à sa subsistance pour éviter les contacts avec les habitants des régions traversées — et dont l'autre était remise aux *sofa* de Samory :

« Samory, si on lui apportait de la nourriture pour quatre personnes, vous en donnait deux à choisir parmi les prisonniers alignés[21] ».

Les captifs affluèrent dans le Ndényé. La plupart des quatre-vingt-dix-sept *Kãnga* d'Adom I, chef de Zaranou, n'avaient pas une autre origine. De même les quelques *kãnga* qui achèvent aujourd'hui leur vie dans le Ndényé, ont en général été achetés aux *sofa* de Samory.

Les enfants non sevrés n'étaient pas compris dans l'achat :

« Si on achète une captive qui a un enfant au dos, l'enfant n'est pas compté ; il n'a pas de prix, on ne l'achète pas. On dit qu'il est *nvlaswɛ* (c'est-à-dire « par-dessus le marché », « en bénéfice ». On disait aussi qu'il est *nãngola*[22]. »

Sur le chemin du retour il n'était pas rare que des captifs prennent la fuite. Aussi s'efforçait-on de les rassurer : « On ne te tuera pas, ce sont les animaux que l'on tue ». Cependant certains étaient sacrifiés dès leur arrivée si un parent de leur maître était mort. Quand un homme influent tombait malade, il arrivait qu'un de ses parents se mette en route : « Je vais chercher des captifs », disait-il.

Les acheteurs donnaient la préférence aux enfants en bas âge, qui s'adaptaient plus facilement à leur nouveau milieu.

« Au début on les trompe, on les choie, on leur donne ce qu'ils veulent. Certains ignorent même leur origine, jusqu'au moment où elle leur est brutalement révélée : *e te nzu ?* ("et toi, tu es quoi ?")[23]. »

De tous les captifs venus du nord, une partie devait sans doute

---

21. Récit de M. Ettien Koffi de Bokakokore.
22. Nana Kakou Adom, chef de Zaranou.
23. Nana Bonzou II, chef supérieur des Ndényé.

être acheminée jusqu'en Basse-Côte. La part des Ndényé dans ce commerce devait être réduite, sinon nulle. On lit dans le rapport sur la captivité du commandant de cercle de Grand-Bassam :

« La provenance des captifs (du cercle) est celle-ci : l'homme de Moossou (c'est-à-dire l'Aboure), l'Apollonien de Bassam, riches ou tout au moins libres, vont dans la brousse ou y envoient des émissaires pour y faire l'acquisition d'un client ; ils se rendent à peu près invariablement dans l'Indénié ou dans le Baoulé, aux environs de Tiassalé. Là le marché se fait soit avec un homme libre du pays, soit avec un de ces dioulas à demi musulmans qui tous deux cèdent à l'acheteur des sujets d'âge divers, la plupart du temps originaire de la Haute Côte d'Ivoire (Pays de Kong...). Les prix courants varient de 200 à 500 F. Les adultes sont les plus recherchés, ceux qui se paient le plus cher[24]. »

Les Baoulé semblent avoir, davantage que les Anyi-Ndényé, joué le rôle d'intermédiaires. Les Ndényé étaient avant tout des demandeurs dans ce commerce. Ce n'est qu'au temps de Samory que, stimulés par le profit à tirer de l'opération, ils sortirent de chez eux pour aller chercher les captifs dont ils avaient besoin. Jusque-là leurs voisins de l'ouest et du nord venaient les approvisionner sur place.

Entrée des captifs dans la cour de leur maître

Le jour où le captif (homme ou femme) était introduit chez son maître, on lui rasait les cheveux pour signifier, sans doute, qu'une nouvelle vie commençait pour lui[25] et tous les habitants de la cour se réunissaient pour le recevoir. Son « père », c'est-à-dire celui qui l'avait acheté, le conduisait devant une des femmes présentes, lui disant : « Je te fais don de ce captif, donne-lui le nom qui te convient », et au captif : « Voilà ta mère ! » Cette femme pouvait être une de ses épouses, auquel cas on dit « *adya tye* » (« le mariage est solide »), expression qui peut devenir le nom du captif, ou une de ses sœurs. Si celle-ci allait se marier dans un autre village, ses captives l'y suivaient. La « mère » du captif se procurait une bouteille de boisson (gin)

---

24. Rapport du 30 avril 1904, Archives Outre-Mer, Fonds Sénégal, série K 21, Dakar.

25. On se rase les cheveux après une grave maladie, ou bien quand on est *komyɛ̃* (prêtre de la religion traditionnelle), au moment de la consécration, quand l'apprentissage est terminé. L'offrande à un défunt des cheveux de ses proches revêt une tout autre signification, que ce n'est pas le lieu d'examiner.

et en versait une partie sur le sol à l'intention des ancêtres dont elle appelait la protection sur la cour et sur le nouveau venu. Cette libation était également destinée à remercier publiquement le donateur[26].

Les noms imposés aux captifs sont en règle générale des *ahindraduma*, c'est-à-dire des noms-proverbes, ou plus exactement des noms tirés de proverbes. Si parfois à ce nom on ajoute un *kraduma* (nom de jour de naissance), c'est toujours du nom du jour de naissance du maître qu'il s'agit : ainsi Koadio si le maître est né, comme tous les Koadio, un lundi. Les *kãnga* se distinguent donc de tous les autres membres de la société, y compris de leurs propres fils, les *aburua*, en ce qu'ils ne portent pas un véritable nom de personne, double, mais un nom-proverbe.

Ces proverbes font généralement allusion à un événement ou à des circonstances qui ont marqué la vie du maître, et dont celui-ci veut conserver la trace. Ainsi *Ekasa kasa* « il y a des disputes, des conflits » (en ashanti) ; *Kabengome* rappelle au maître le souvenir d'un de ses plus redoutables ennemis (*o ka bengome* : « Si cela ne tenait qu'à lui, à cet ennemi », sous-entendu : « Je serais mort. »). *Boame, Tano Boame* : « Tano m'a aidé, protégé » ; Myã Kwadio, fondateur d'Abengourou, choisit ce nom pour remercier Tano, dont il tenait le culte de son père, d'avoir favorisé ses entreprises. *Seneadja* : « C'est grâce à mon père », sous-entendu : « Que je possède telle chose qu'il a mise en réserve pour moi. » *Adya tye* : « Le mariage est solide », rappelle que le captif a été donné par le maître à une de ses épouses. *Nyamiɛ̃ Bra* : « Femme de Dieu » : quand elle fut achetée, son maître vivait une période heureuse, dont témoigne ce nom.

D'autres *ahindraduma* contiennent un enseignement moral que le maître du captif tient à se remémorer fréquemment. *Nyã asema* : « Dans le danger, tu connais tes amis » (en ashanti) ; *Sulonikpa* : « Il ne faut craindre personne » (en ashanti) ; *Fa se mi gya* : « Que tout le mal que j'ai fait retombe sur moi » ; *Yatci djüre te* : « Laisse l'affaire qui est mauvaise » ; *Fa ma Nyamiɛ̃* : « Remets-t-en à Dieu » ; *Sanãhuli* : « Il n'y a que si je meurs » (sous-entendu : « que j'oublierai tout le mal qu'on m'a fait ») ; *E die sie* : « Quand tu manges, mets-en en réserve », autrement dit « sois prévoyant ».

---

26. Les libations, toujours suivies de la consommation du reste de la boisson par les assistants, accompagnent tous les actes juridiques dont elles constituent la validation.

Certains semblent s'appliquer à la condition du captif, ainsi *Tienzu* ou *Kienzu* : « Toi, tu es quoi ? », nom d'un captif d'Amoakhon Dihye I qui à sa mort, en 1966, eut droit à de magnifiques funérailles dans la cour royale[27] ; ou bien *Fa sañ* : « Prends le balai ».

Quand ils exprimaient certains traits de leur caractère ou de leur comportement, ces noms ne devaient vraisemblablement pas être attribués d'emblée aux captifs, mais seulement après qu'on les eût vus à l'œuvre. *Krakpa*, « ma bonne âme », est le nom donné par Adom I à son captif préféré qui l'accompagnait partout, lui tendait son *ndasere* (serviette végétale) quand il se lavait, lui préparait sa natte, et ne s'endormait jamais avant qu'il ne soit couché.

Ainsi d'emblée s'installe l'opposition entre les « bons » captifs, qui reçoivent parfois de « bons » noms et les « mauvais sujets » récalcitrants, paresseux, insolents, que l'on range dans la catégorie des *ahele*, « mauvais captifs ». Ce sont les *ahele* que l'on destine à accompagner dans l'au-delà (*eboro*) les chefs et les notables défunts et dont on n'hésite pas à se débarrasser à la première occasion.

Le nouveau nom effaçait complètement l'ancien, que l'on n'utilisait jamais, et dont le souvenir même semble s'être perdu chez bien des captifs achetés en bas âge[28]. Cependant, contrairement à ce qui se passait dans d'autres ethnies, chez les Dida par exemple[29], on ne faisait pas absorber au captif un médicament destiné à lui faire oublier son passé.

Sous bien des aspects — imposition d'un nouveau nom, rupture de tous les liens avec le milieu originel et intégration dans un nouveau réseau de parenté — l'entrée du captif dans la cour de son maître équivaut à une seconde naissance. C'est le temps écoulé à partir du moment de l'entrée dans la cour qui fonde la séniorité chez les captifs et non l'âge — le premier, le plus vieux, *pãhi*, n'étant pas le plus âgé, mais celui qui a été acquis avant les autres.

---

27. Il est arrivé au vieux Tienzu de répondre à quelqu'un qui appuyait intentionnellement sur la signification de son nom : « *Me te kie wɔ ni* » (« Je suis comme ta mère »).

28. Mais non chez tous ; en 1967 quelques-uns ont pu donner leur nom originel et celui de leur mère.

29. Cf. E. Terray, *L'Organisation sociale des Dida, essai sur un village dida de la région de Lakota*, Université d'Abidjan, 1966, p. 287.

Relations de parenté des captifs

Le captif est donc pourvu d'un « père » et d'une « mère », dans la dépendance directe desquels il vit. Après leur mort, il se retrouve exactement dans les mêmes termes avec leurs héritiers, quel que soit l'âge de ceux-ci. Par extension, il appelle également *me si, me ni* (« père et mère ») tous les hommes libres, parents de son père et de sa mère, même s'il s'agit d'enfants portés au dos.

Ses frères et sœurs sont les captifs entrés en même temps que lui dans la cour. Par extension, il appelle « frère et sœur » les autres captifs. Les enfants de sa sœur, c'est-à-dire de la femme achetée en même temps que lui, sont ses *ɔɔsia*, mot qui signifie, dans la langue des libres, « neveu utérin », « fils de la sœur de même mère ».

A la deuxième génération, le terme de *kãnga*, qui en dernière analyse désigne donc un homme acheté, disparaît et les enfants de parents tous deux captifs sont appelés *aburua*. Cependant, par extension également, tous les *aburua* sont considérés comme les fils des *kãnga*[30]. Un *aburua* ne s'adresse jamais à un *kãnga* sans l'appeler « père » et sans lui marquer du respect. S'il est moins âgé que lui, il lui dit *me se kã* (« mon petit père »). Le *wãnyi* (l'oncle maternel) d'un *aburua* est le captif qui a été acheté en même temps que sa mère, dont il est par conséquent le « frère ».

Le captif est donc rapidement, et par force, intégré dans un réseau de parenté qui reflète, avec les aménagements nécessaires, celui des hommes libres. Il ne vit pas à l'écart avec ses compagnons d'infortune, qui n'eussent pas manqué de recréer entre eux des liens beaucoup plus éloignés du modèle anyi. En un sens, le monde des captifs est un monde d'exclus, puisque celui dont on peut dire : « On ne sait pas d'où il sort, on ne connaît pas sa mère », est marqué d'une tare indélébile dans cette société aristocratique et matrilinéaire. Mais, en un autre sens, il recompose une société qui est profondément insérée dans celle des hommes libres, dont elle constitue en quelque sorte le décalque.

De cette insertion témoignent les différents rôles impartis aux captifs.

Rôle économique des captifs

Des besognes diverses leur incombent : tâches domestiques,

30. *Kãnga i wa yüɔle aburua*, dit-on : « Le fils du *kãnga* est l'*aburua*. »

construction des maisons et portage. Le portage — pour lequel « les hommes libres avaient une profonde aversion », comme l'écrit un administrateur du Cercle de l'Indénié — était, avec la navigation fluviale, le moyen de transport essentiel.

Les travaux agricoles semblent avoir été le domaine principal de l'activité des captifs, alors que les métiers artisanaux, autrefois nombreux, étaient exercés par des hommes libres[31]. Tout en travaillant pour leur maître, les captifs recevaient de celui-ci une portion de forêt qu'ils défrichaient et cultivaient pour leur propre compte. Les plus entreprenants d'entre eux parvenaient à s'enrichir. Certains avaient au début de ce siècle d'importantes plantations dont la délimitation donnait parfois lieu à des conflits. Les conflits qui concernaient les captifs étaient jugés par un tribunal composé de captifs et présidé par le *kãngapãhi*, chef des captifs de la cour royale[32].

A la fin du XIX^e siècle, une nouvelle activité s'ajouta à celles-là : la récolte du caoutchouc (*poyo*). Le captif recevait un tiers du bénéfice réalisé avec la vente du caoutchouc récolté. C'était en somme un contrat d'*abusã* avant la lettre. Cependant la rémunération du captif pour un travail qui produit une rentrée d'argent, n'était pas, sauf peut-être dans le cas du caoutchouc, régulière. Elle dépendait du bon vouloir du maître, de l'état de ses relations avec lui, etc.[33].

D'après les indications recueillies à Takouro[34], les captifs n'auraient jamais été employés par leurs maîtres dans le commerce à longue distance. Le voyage de Gwa (Cape Coast), long

---

31. Par exemple celui de forgeron qui, comme dans beaucoup de sociétés africaines, était l'objet de croyances particulières. Il était exercé par des Anyi.

32. Ainsi un litige opposa, il y a une trentaine d'années, deux *kãnga* de la cour royale, A. et S. : A. avait commencé à défricher une part de forêt qui, au dire de S., ne lui revenait pas. Aussi S. porta plainte devant le *kãngapãhi*, Tienzu. Celui-ci fit savoir à A. que son affaire serait jugée le mercredi suivant. Ce jour-là Tienzu réunit les autres captifs dans la cour et demanda à S. d'exposer les faits, puis il donna la parole à A. A. déclara l'accusation de S. sans fondement et affirma qu'il n'avait pas touché à la plantation de S. Quelques hommes furent immédiatement chargés d'aller vérifier cette assertion. La délégation à son retour donna tort à S., qui fut condamné à payer une amende de 1 000 F et de deux bouteilles de gin. La somme fut partagée entre les membres de la délégation. Une des bouteilles fut consommée par les assistants et l'autre envoyée au maître (le roi, en l'occurrence) puisque, dit Tienzu, « nous ne nous commandons pas » (*ye nzie ye wõ*).

33. Ce paragraphe est confirmé par le rapport sur l'état de captivité du commandant de cercle de l'Indénié de 1904, Archives Outre-Mer, Fonds Sénégal, K 21.

34. Auprès de Nana Koadio Amoakhon, chef de village.

et périlleux, était fait par des hommes libres de rang moyen. Les personnages importants ne s'exposaient pas à leurs risques ; quant aux captifs, les occasions de s'enfuir en cours de route avec des marchandises de haut prix étaient trop nombreuses pour qu'on les inclue dans ces petits groupes d'hommes armés. Mais, par contre, ils pouvaient commercer localement : leurs maîtres confiaient aux plus habiles d'entre eux une certaine somme d'argent pour commercer, en leur demandant compte de leurs opérations.

Ils étaient utilisés également pour le travail d'extraction de l'or. Le forage des puits et des galeries était un travail de force particulièrement dangereux, en l'absence de tout boisage, et réservé aux hommes, tandis qu'en surface les femmes lavaient dans les *sikahorɛ* (grands récipients de bois) la terre aurifère.

« Chaque puits, lit-on dans le rapport de l'administrateur Chéruy de 1912, comprend quatre hommes se livrant aux travaux de forage, d'épuisement de l'eau et d'extraction de la terre utile, et deux femmes uniquement occupées au lavage des alluvions quartzeuses. Cet atelier comprend un chef partageant les terres extraites (après que la part du souverain ait été prélevée) dans la proportion suivante : huit calebasses pour lui, six pour ses seconds et quatre pour les laveuses[35] ».

Il est peu probable — les témoignages font défaut sur ce point — que les captifs inclus dans l'équipe aient eu droit à une part de la terre extraite. Tout au plus pouvaient-ils de temps à autre, et de façon fortuite, bénéficier de cadeaux de la part de leur maître. Le travail de creusement leur était particulièrement imparti.

Quelques captifs firent fortune, et connurent une réussite spectaculaire. Dedeboa était *kãnga*. Il s'enrichit et acheta lui-même des captifs, parmi lesquels se trouvait Fadiafwe. Fadiafwe s'enrichit lui aussi, eut plusieurs femmes et de nombreux enfants et acheta dix captifs, six hommes et quatre femmes. A la mort de Dedeboa, il reçut son héritage et, à cette occasion, fit don d'une captive à l'*ehema* (la reine, mère du roi), qui l'avait élevé. Il se fit construire une maison à étage, signe non équivoque d'une éclatante ascension sociale.

On peut se demander de quel œil l'opinion publique considérait

---

35. Cité par l'administrateur des colonies HUBERT, rapport sur une mission effectuée en mars-juin 1914, Gouvernement général de l'A.O.F., Inspection générale des Travaux Publics, Archives de la S.O.D.E.M.I., Abidjan (cote Hube 2).

le captif qui parvenait à accumuler des richesses et qui en faisait montre. Il était assez mal vu si on en croit le proverbe qui dit : « *Kãnga o di fe eboro* » (« le captif mange de bonnes choses en brousse [mais non au village] »), autrement dit : il ne convient pas qu'il fasse publiquement étalage des biens qu'il consomme... ou qu'il possède.

Généralement, un captif qui s'est enrichi donne à son maître un de ses propres captifs en lui disant : « Père, voici mon remplaçant pour le travail que je dois faire pour toi[36] ». Le maître le remercie. Il en donne un autre à sa « mère » qui l'a élevé. Puis, il en achète d'autres pour son propre compte, mais le maître peut réclamer leurs services, et lui-même reste dans l'obéissance.

Un captif pouvait se voir confier les biens d'un de ses « frères ». par son maître. Il prenait en charge les enfants du défunt et sa ou ses veuves, qu'il pouvait épouser ; il gérait sa cour et ses biens, dont il disposait, dans une certaine mesure. Il cultivait ses plantations dont il récoltait les produits, mais il était tenu de donner une partie de la récolte, environ la moitié, à son maître auquel il devait rendre des comptes. S'il ne remettait pas spontanément son dû à son maître, celui-ci le lui réclamait. De la même façon, les possessions d'une captive passaient à une de ses « sœurs » de la même cour[37].

Fonctions des captifs

Les fonctions assumées par les *kãnga* étaient très variées. Le maître gardait constamment à ses côtés son captif préféré auquel il confiait les menues besognes domestiques et qui pouvait être son homme de confiance. D'autres fonctions étaient mieux définies. Le *somãfwɛ* était le messager. Il accompagnait les chasseurs d'éléphants et portait la boîte contenant la poudre à fusil. Il rapportait la trompe de l'éléphant abattu au village pour que le chef, ainsi averti, envoie des hommes en renfort pour dépecer et sécher sur place les quartiers de viande. Le *ningesɔafwɛ* portait les bagages de son maître qu'il suivait partout. Le *botilasanve* était le gardien des clés des coffres et le *kɔkɔoabofwɛ* le crieur public.

Quand les captifs appartenaient à un chef de rang élevé, ou à un roi, certaines fonctions pouvaient leur conférer une grande importance.

---

36. *Baba, mi kakifwɛ yahe.*

37. Chez les libres, de la même façon, l'héritage d'une femme revient toujours à une femme.

Le *kãngapâhi* de la cour royale, par exemple, jouissait d'une incontestable autorité. Ce personnage, qui avait sa propre cour, plusieurs épouses et une certaine fortune, semble avoir été, après le *dyasehenne* (« intendant »), le principal personnage de la cour. Il surveillait le travail des captifs, réglait leurs différends et avait le droit de leur infliger des amendes[38]. Il était le témoin des événements importants de leur vie (mariage, etc.) et l'intermédiaire obligé entre eux et le maître.

Sur le plan religieux c'est à un captif qu'était confié le culte de l'âme (*kra*) du roi, culte qui existait dans tous les royaumes akan et qui était célébré chaque semaine, au jour de naissance du roi. Si le roi était né un lundi, chaque lundi matin l'*ekrabiafwɛ* (littéralement : « celui qui lave l'âme du roi »), qui dans ce cas portait le nom de Kwadio, après une toilette minutieuse, se couvrait de kaolin et revêtait un pagne somptueux[39]. On lui apportait des mets choisis et toute la journée il gardait sa tenue de fête.

Une fois par an l'*ekrabiafwɛ* s'acquitte du culte du *dya*, qui est associé à la « purification » solennelle du *kra* (âme) du roi. Cette cérémonie, qui est le privilège des détenteurs du pouvoir politique, met en évidence le lien qui existe entre le *dya*, le précieux héritage, et le *kra* (l'âme) du chef politique, qu'elle associe étroitement. C'est un *kãnga* qui a la charge de ce double culte, assise religieuse du pouvoir exercé par son maître.

L'*ekrabiafwɛ* — nommé plus simplement *ekra* — avait un comportement qui tranchait sur celui des autres captifs. Il était volontiers exigeant et on le craignait, car sa malédiction était redoutable. Il menait la même vie que le roi, respectait les mêmes interdits et n'allait jamais travailler en forêt. On le ménageait, et s'il venait à tomber malade il était l'objet de la sollicitude générale, car sa maladie signifiait qu'un danger menaçait le roi dont il était, en quelque sorte, le remplaçant. S'il mourait avant le roi, il était l'objet des funérailles imposantes. Aucun autre captif n'avait droit à de telles funérailles. Le roi, inquiet, faisait consulter les devins — c'est lui-même, en effet, que la mort devait frapper et non Ekra. Par contre, si le roi le précédait dans la mort, le prestige d'Ekra était réduit en miettes, personne ne se souciait plus de lui ; on l'insultait ;

---

38. Voir *supra*, p. 370, n. 32.

39. Il ne portait pas le *taliɛ*, pectoral supportant l'âme du roi, qui était confié à un *ehennenana* (petit-fils de roi).

il n'avait pas su remplir son office et détourner la mort de la personne du roi.

Ce rituel, qui touche aux conceptions les plus fondamentales de la royauté en pays akan, était donc assumé par un captif qui était entouré des plus grands égards et identifié au roi. C'était l'*ekenda blenbi* « l'Araignée-roi », car l'Araignée aussi sait jouer tous les rôles, comme le montrent les contes.

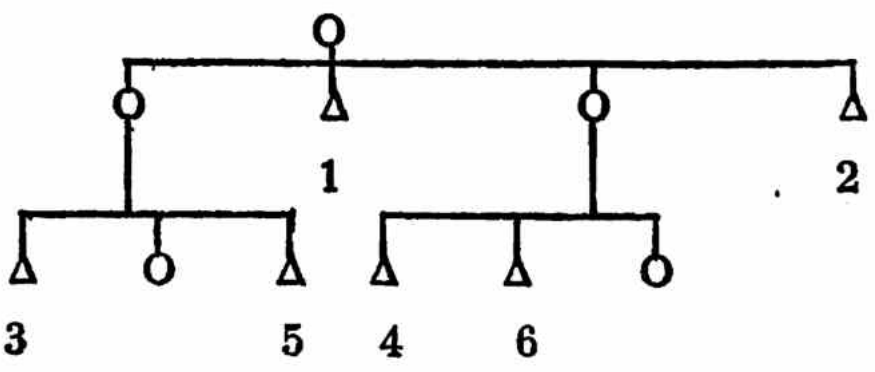
Qu'en est-il sur le plan de la magie ?

Bien que les captifs soient réputés ignorants et balourds (« Si tu montres la canne à sucre à un captif, c'est le roseau *ndẽn* qu'il va manger » : « *ẽ kle kãnga ahalama, o di ndeñ* »), on les dit dotés de pouvoirs magiques. A Mbrasüe c'est le captif Assembawe qui, quand le village fut assailli par les Attié, alla prendre une amulette dans la *biasüa* (chambre des sièges sacrés), la mit à son cou et courut à l'extrémité du village. Cette amulette ayant la propriété de déclencher la pluie, les adversaires eurent leur poudre mouillée et battirent en retraite.

Quand un captif était condamné et mis aux fers — le bras rivé par un demi-anneau de métal à une pesante poutre de bois — il pouvait, dit-on, s'envoler et disparaître. On redoutait particulièrement les *ahele* (« mauvais captifs »). L'un d'eux, E., qui s'était enfui en Gold Coast avant de revenir à Zaranou, était considéré comme un individu dangereux, qui pouvait bien être pour quelque chose dans les malheurs qui avaient frappé la famille de son maître. On craignait leur malédiction.

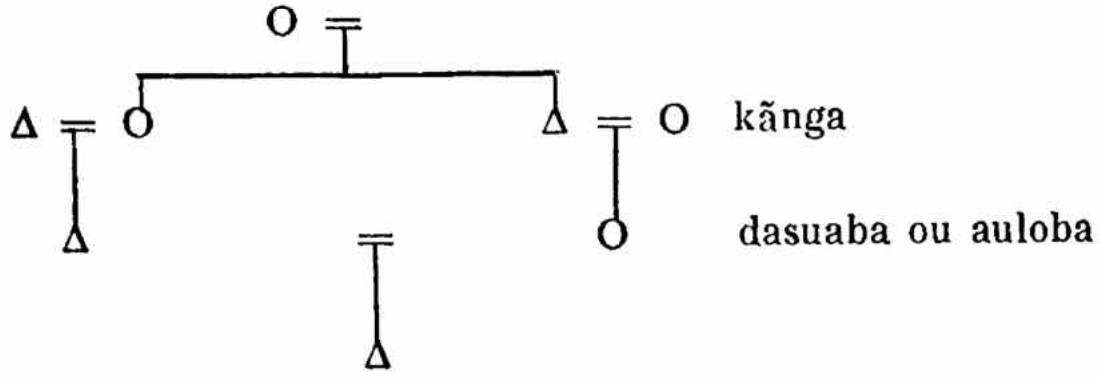
Mariages entre libres et captifs

La société anyi est à dominante matrilinéaire : les biens de l'*abuswã* (famille matrilinéaire) et le pouvoir politique — symbolisé par le *bia* (siège) — se transmettent par les femmes de la famille, selon le schéma suivant :



Or l'acquisition des captifs a pour but, outre l'accroissement des revenus du maître, de permettre l'extension et le renforcement de son lignage, par voie de mariage. Deux voies se présentent : si la sœur ou la nièce utérine du chef de cour épouse un captif, cette union n'a pas pour effet d'élargir l'*abuswã*, puisque les enfants de la sœur et de la nièce utérines font dans tous les cas partie de l'*abuswã*. L'intérêt de cette union est d'ordre économique : si le captif s'est enrichi, ses biens reviennent à l'*abuswã* ; ces mariages n'étaient pas rares, les femmes des grandes familles et principalement de la famille royale disposant d'une grande liberté dans le choix de leurs partenaires. Par contre si le maître, son frère ou son neveu utérins épousent une captive, l'avantage est évident : les enfants ne relèveront pas d'un autre *abuswã* que celui de leur père ; ils appartiennent à la « cour » de celui-ci, ce sont les *auloba* (singulier) ou *aulo sonã* (singulier). Au bout de quelques générations les descendants de ceux-ci se confondront avec les autres membres de la famille ; leur origine servile ne sera plus évoquée que de loin en loin et à mots couverts, surtout s'il s'agit d'une famille puissante.

Ces mariages étaient encore plus fréquents à la deuxième génération. Le chef de cour, qui avait épousé sa *kãnga*, donnait la fille, la *dasuaba* née de cette union, en mariage au fils de sa sœur[40]. Leur enfant pourrait recevoir en garde son héritage le moment venu[41].



Quelle place occupaient les *auloba* dans la hiérarchie sociale ? Comment étaient-ils considérés ? Il y a quelques années, A, le fils d'un notable et d'une captive, traité de *kãngaba* « fils de captive » par T., avait porté plainte devant le chef de village. L'insulteur confondu fut condamné à payer une amende d'un mouton et d'une

40. Le mariage préférentiel entre cousins croisés existe chez les Anyi.
41. Et, dans une certaine mesure, être assimilé à un héritier véritable.

bouteille de gin. En effet, A. ne pouvait être considéré comme «fils de captifs» puisque son père est libre. Il est, dit-on, *ebɔ fã dadie fã* : « un côté bon, l'autre mauvais».

Les mariages entre libres et captifs étaient pour ceux-ci un moyen privilégié de sortir de leur condition, à travers leurs descendants. On ne sait rien de la fréquence de tels mariages, qui semble avoir été plus élevée dans les familles importantes. Ils donnaient lieu à des cérémonies semblables à celles qui marquent les mariages entre libres. On donnait à la captive à son entrée dans la cour de son mari un *sya* (beau-parent) chargé de régler les dissensions conjugales. Il recevait du mari une machète et du gin. Quant à la « mère » de la captive, c'est-à-dire la femme qui l'avait élevée, elle recevait du sel et une somme d'argent. Si un captif épousait une femme libre, il choisissait quelqu'un pour offrir ces présents à sa place. Il recevait de son « père » un fusil, une houe et une machète.

Au contraire les mariages entre captifs ne comportaient aucune espèce de cérémonie car « ce sont comme des poules et des coqs qui se tiennent chaud », et il suffisait d'avertir le *kãngapâhi* pour qu'ils soient reconnus.

Conditions des captifs : « bons » et « mauvais » captifs

Les *kãnga* allaient torse nu, un morceau d'étoffe noué autour des reins[42]. Il leur était interdit de se draper un grand pagne autour des épaules, de porter des colliers et des sandales, à la manière des libres. Ils étaient toujours pieds nus, même dans la rue. En présence de leur maître ils avaient une attitude de profonde soumission, ils ne devaient jamais lever les yeux sur leur visage et, s'ils voulaient obtenir leur clémence, ils se jetaient à leurs pieds et leur embrassaient la jambe gauche.

S'il n'était pas un *ahele*, on faisait au captif des funérailles qui duraient généralement un jour[43]. Son « père », c'est-à-dire son maître, et sans doute sa « mère » jeûnaient selon l'usage. Ses frères et ses enfants (*kãnga* et *aburua*) se rasaient la tête. S'il était aimé, on dressait pour lui un lit avec de beaux pagnes donnés par ses proches. On enroulait son corps dans un pagne d'écorce (*bɔfwã*) ou dans une natte (*tetere*)[44] et on l'enterrait

42. Dans l'ancien temps, les pagnes étaient fabriqués à partir de l'écorce d'un arbre appelé *bɔfwã*, dont ils portaient également le nom.

43. A l'exception de l'*ekrabiafwe*, qui, comme on l'a vu, avait droit à de grandes funérailles, et peut-être du *kãngapãhi*.

44. Les cercueils ont été introduits par les blancs. Auparavant, les nattes

toujours dans le lieu de sépulture de la famille à laquelle il appartenait[45]. Si c'était un *ahele*, on le privait de sépulture et on allait jeter son corps nu dans la forêt. En effet, la condition des captifs, comme on a déjà pu en faire la remarque, n'était pas uniforme.

Dès les premières journées passées dans la cour du maître, une distinction nette s'établissait entre les « bons » captifs, soumis et résignés à leur sort, et les *ahele*. Ceux-ci se signalaient par leur mauvaise volonté, leur refus de travailler et leur insolence. La fonction qu'on leur assignait dans la société anyi était purement négative. Ils étaient les victimes désignées des sacrifices. On les mettait à mort au cours de certaines cérémonies. Les unes étaient destinées à faciliter l'entrée d'un chef ou d'un roi dans le monde des morts (*eboro*), où l'importance de son cortège et le nombre de ses « porteurs de bagages » (*ningesɔafwɛ*) témoigneraient de son haut rang, et c'étaient les funérailles des grands personnages. Les autres assuraient le renouvellement de la force surnaturelle de la royauté, et c'était principalement la fête de l'igname.

Au moment de cette fête le roi recevait des chefs, parmi d'autres prestations, un certain nombre de captifs destinés aux sacrifices. Tous les captifs se tenaient à distance de l'*ahinvie*, la cour royale où elle se célébrait. Ils redoutaient particulièrement le moment où se faisant entendre *kenyɛ̃pli* (nom qui désigne à la fois une danse réservée au roi et aux nobles, et le grand tambour qui la rythme). Un captif n'aurait jamais pu regarder sans trembler les sièges sacrés (*adyabia*) et les objets qui les entourent.

Quand se répandait le bruit de la mort d'un Grand, surtout s'il s'agissait du roi, les captifs, épouvantés et craignant pour leur vie, s'enfuyaient dans la forêt ou se dissimulaient à l'intérieur d'une maison, quelquefois avec la complicité de la famille de leur maître, si celle-ci tenait à les conserver (c'est une des raisons pour lesquelles la mort du roi était tenue secrète le plus longtemps possible). Ils cherchaient à échapper à la fureur des *adumufwɛ* (« bourreaux »), qui ne connaissait pas de frein. Chaque chef devait faire don d'un *ahele* au moment des funérailles

---

en tenaient lieu. Cependant, pour les notables, « on abattait un grand arbre (*frañ*), qu'on creusait comme une pirogue et qu'on fermait avec un couvercle ».

45. Aujourd'hui encore, dans le Ndenye, les funérailles d'un ancien captif sont généralement prises en charge par la famille de son ancien maître, qui lui fait place au cimetière dans l'espace qui lui est réservé.

du roi. Mais les *ahele* n'étaient pas seuls à faire les frais des grandes funérailles. Dans l'ancien temps le captif préféré, ou l'épouse captive, accompagnait parfois le défunt.

Si le captif choisi était estimé, il arrivait que les chefs, après en avoir délibéré, le fissent remplacer par un *ahele*.

On faisait boire à celui qu'on allait sacrifier un médicament appelé *motto*, fait de feuilles, d'écorces et de racines broyées et mêlées de sang qui provoquait une sorte d'euphorie. Quand ils en avaient bu, au lieu de chercher à s'enfuir, ils pressaient les *adumufwe*, trouvant les préparatifs trop longs. Ils étaient décapités par ceux-ci, au-dessus de l'*aheleame* ou *ahelekuma* (« la fosse des *ahele* »), puis étaient couchés au fond de la fosse qui devait recevoir la dépouille royale[46].

On peut se demander pourquoi on choisissait de mauvais serviteurs pour accompagner le défunt. Pourraient-ils « là-bas » donner satisfaction, alors qu'ici ils s'étaient si mal comportés ? La réponse à cette question a été que le châtiment subi les amendait et les incitait à changer là-bas de conduite et puis, a-t-on ajouté, le châtiment servait de leçon aux autres captifs...

Condition des descendants de captifs

La condition des captifs ne se transmettait pas sans modification à leurs descendants. Les *aburua* — de père et de mère captifs — étaient dans une situation moins précaire que leurs parents. Comme les hommes libres, ils recevaient deux noms, dont l'un semble avoir été choisi par le chef de cour, et l'autre par leur père. Dans une société où le nom a une importance capitale, il faut voir là le signe d'une reconnaissance à l'existence propre. Ils ne pouvaient être vendus « puisqu'ils n'avaient pas été achetés »[47]. Ils ne semblent pas avoir servi de victimes dans les sacrifices. Tout se passe comme si c'était le fait d'avoir acheté un homme selon un prix déterminé qui donnait juridiquement droit de vie et de mort sur lui à son maître.

Cependant, leur état de dépendance et d'infériorité est paradoxalement mis en relief par un rituel qui intervenait à la mort

---

46. Ces captifs avaient parfois subi différents supplices.

47. Les captifs pouvaient être échangés : « T. était beau et fort, mais à cause de son mauvais caractère le roi Amoakhon Dihye I, qui l'avait acheté pour 200 F, le donna au roi d'Arrah, en échange d'un autre. Il resta quelque temps au service de celui-ci qu'il lassa et fut remis au chef de Yakassé Adou Koffi. Puis Adou Koffi le renvoya à Amoakhon Dihye, toujours en échange ». T. ne quitta plus la cour de l'Indénié, où il mourut dernièrement à un âge avancé.

du roi et des chefs de tout rang. Ce rituel appelé *be di murua*, ce qui signifie littéralement « ils font les *aburua* », leur conférait un bref moment tous les pouvoirs, toute l'autorité et les hommes libres devaient se plier à leurs moindres volontés. Cette inversion des rôles, qui a fait l'objet d'une analyse par ailleurs[48], montre assez la médiocrité de la place qu'ils occupaient normalement dans la hiérarchie sociale.

Quant aux *auloba*, en dépit de la tare dont était entachée leur naissance, ils étaient pratiquement assimilés à des libres. L'*abuswã* de leur père, auquel ils étaient annexés, jetait un voile discret sur les unions dont ils étaient issus, ne tenant pas à attirer l'attention sur les méthodes qui lui avaient permis d'accroître le nombre de ses membres. Et, si l'*abuswã* était puissant et redouté, les gens de l'extérieur ne parlaient de ces unions qu'à mots couverts.

Les *abuswã* royaux ont de cette façon donné naissance, à partir d'une *auloba*, à des lignées dépendantes mais distinctes, auxquelles sont confiées des fonctions importantes, aussi bien sur le plan politique que sur le plan rituel et religieux. Ces lignées dépendantes sont étroitement solidaires de l'*abuswã* royal, dont elles se réclament et dont elles se considèrent comme les petits-fils (*anɔma*), puisque l'ancêtre dont elles sont issues était la fille d'un ancien roi.

Des proverbes expriment parfois cette solidarité : *gyegyerewa ne gyegyerewabaka be fi tete* « les fourmis et l'arbre des fourmis sont toujours inséparables », dit le *keninzini* des gens d'Adahou, qui déclarent être les « petits-fils d'Ahi Baye », un des premiers rois de l'Indénié. Leur rôle auprès des rois est considérable. Adahou contrôle l'accès du cimetière royal et, pendant l'interrègne son chef, qui est le *dyasehenne* (« grand intendant »[49], dispose d'un droit de regard très étendu sur les affaires du royaume. Il surveille les *adumufwɛ* qui sont chargés de l'enterrement du roi. En temps de guerre, entouré de ses gens, qui forment l'arrière-garde de l'armée[50], il veille sur le roi et assure sa sécurité.

Dans le royaume d'Aniassue, les *Urobɔfwɛ* du village d'Assemanou, qui ont la même origine, remplissent des fonctions identiques auprès des rois ashüa. Ils administrent leurs biens pendant

---

48. Cf. C.-H. Perrot, « *Be di murua* : un rituel d'inversion sociale dans le royaume anyi de l'Indénié, » *Cahiers d'Études africaines*, 27, VII-3, 1967, p. 434-443.

49. Rôle qu'il partage avec le chef de Bokakokore.

50. De là son nom de *Kyidomhenne* « chef de l'arrière ».

l'interrègne, détiennent le secret de l'emplacement du cimetière et s'occupent de l'enterrement, car « ce ne sont pas les gens d'un autre *abuswã* qui pourraient enterrer le roi »[51].

Les *biasofwɛ*, sacrificateurs aux *adyabia* (sièges sacrés), qui doivent réciter la liste des anciens rois sans se tromper, en même temps qu'ils leur présentent des offrandes, sont généralement des descendants d'*auloba*.

Depuis que Myã Kwadio a, à la fin du XIX^e siècle, introduit au sein de l'*abuswã* royal le culte de Tanoe, vraisemblablement dans un but politique, Tanoe est devenu le génie protecteur du royaume du Ndényé. Son prêtre est un *auloba*, petit-fils de Myã Kwadio.

On témoigne une grande confiance aux *auloba* et à leurs descendants dans la mesure peut-être où ils sont à l'écart des rivalités et des âpres luttes pour le pouvoir qui parfois déchirent les *abuswã* royaux. On ne craint pas de leur confier les tâches délicates que sont la protection de la personne des rois et leur inhumation. Ces tâches impliquent la connaissance des techniques secrètes, d'ordre magique, dont est l'objet la personne royale, et dont la divulgation serait fatale au maintien de la puissance qui anime la royauté.

Certains *auloba*, aux dons et aux capacités exceptionnels, ont laissé le souvenir de personnages marquants. Quelques-uns ont amassé des fortunes considérables, tel, récemment, Kwadio Kwame de Zaranou. D'autres ont accédé directement au pouvoir politique, ainsi le premier chef de Padiegna, qui appartient à la deuxième génération postérieure à celle de l'exode, et auquel fut attribué un *famyɛ̃babia* (siège de fils de roi). D'autres enfin exercèrent le pouvoir par interim, en qualité de *sisafwɛ* (« surveillant », « régent »), mais avec un tel bonheur que leur nom fut donné au village ; ainsi dans l'*abuswã* des Bessefwe, Kwadio Kum, un *auloba*, est l'éponyme de Koadiokouro.

Que ce soit dans leur propre personne ou dans celle de leurs descendants, les *auloba* jouent un rôle d'importance dans bien des domaines.

Conclusion

La description qui vient d'être faite de la condition des captifs à la fin du XIX^e siècle, peut paraître, mise à part l'élimination physique des irréductibles, passablement idyllique.

Certains captifs peuvent individuellement émerger de leur condition en accédant à une partielle autonomie économique, à

51. Selon l'expression du chef d'Assemanou.

certaines fonctions qui leur sont imparties, et en épousant des libres. Mais qu'ils aient ou non pu réaliser cette « percée » individuelle, les captifs, pris collectivement, ne transmettent pas inchangée leur condition à leurs descendants : ceux-ci, peu à peu et de génération en génération, finissent par être assimilés à des libres.

On peut contester l'objectivité de cette image qui semble édulcorée : n'est-il pas hasardeux de juger de la condition de la masse des captifs d'après celle de rares survivants rencontrés dans le Ndényé dans les années soixante, qui appartiennent tous, à l'exception de quelques hommes trop isolés ou trop misérables pour avoir pris le chemin d'un pays natal oublié, à une élite de captifs enrichis, mariés à des libres, investis de fonctions religieuses, voire politiques et que leurs capacités ont placés hors du commun ?

Cependant, certains rapports qui font suite à l'enquête de 1904 sur la captivité vont dans le même sens. Le commandant de cercle de l'Indénié donne la réponse suivante à la question n° 7 : « Quels sont les rapports entre maîtres et serfs ou clients (plus vulgairement appelés " captifs de case " ? » :

« Ces rapports sont excellents dans l'Indénié. C'est la vie de communauté dans la plus large acception du mot. Le maître a le droit d'exiger de son serf ou client le travail et l'obéissance. Il lui doit, en revanche, la nourriture, l'habillement et l'abri, même lorsque le serf, devenu vieux, ne peut plus travailler. C'est là un contrat moral qui suffit pour les lier indissolublement...

« Les individus en état de servage ne sont pas désireux de recouvrer leur entière liberté. Cela tient à ce qu'ils sont, à de très rares exceptions près, bien traités et considérés plutôt comme des parents que comme des captifs. Aucun d'eux ne s'est présenté devant l'administration pour solliciter sa libération. Il résulte de l'enquête à laquelle nous nous sommes livrés auprès d'un grand nombre d'intéressés qu'aucun d'eux ne désire changer de situation. Il nous a été donné de remarquer plus d'une fois que les demandes de libération émanaient d'individus très peu recommandables. »

Et l'auteur du rapport va jusqu'à rapprocher leur condition de « celle des gens en service dans les familles d'Europe avec cette différence que le serf, attaché à la famille dont il est un des éléments, ne touche pas de salaire régulier[52] ».

---

52. Rapport sur la captivité dans le Cercle de l'Indénié, Zaranou, le

Dans la lettre à l'adresse du Gouverneur général de l'A.O.F. qui introduit aux rapports des différents cercles de la Côte d'Ivoire, F.J. Clozel, qui en était alors le gouverneur, rompt plus nettement encore avec les clichés en cours dans l'Europe colonialiste du temps sur l'esclavage en Afrique. La situation décrite par Clozel semble bien être celle qu'il avait observée dans le Ndényé où il avait été en fonctions de mars 1896 à juillet 1898, et ces passages méritent d'être cités :

« (La population) se répartit, au point de vue de la condition sociale, en deux classes, dont la distinction est basée sur la nationalité et le régime foncier et non sur la différence de castes.

« La première classe comprend dans chaque province les indigènes proprements dits, dont les ancêtres ont occupé le sol par suite de migration ou de conquête à une époque souvent fort reculée, et qui sont actuellement les propriétaires effectifs et uniques du sol. La seconde classe est formée d'étrangers, c'est-à-dire d'individus nés dans une autre province et appartenant à une autre tribu, et, pour une partie, des descendants de ces étrangers, nés dans la province. C'est l'origine de la condition sociale de cette seconde classe d'individus qui a conduit à donner à ses membres les appellations d'esclaves ou de captifs, bien que ces termes évoquent dans notre esprit une idée qui ne s'applique en rien à leur état social...

« Une fois achetés par les propriétaires fonciers, les étrangers cessent d'être à proprement parler des captifs pour devenir plutôt les clients, les fermiers, ou, dans certaines provinces, les serfs des indigènes... Les membres de la première (classe) sont bien en réalité des maîtres, ceux de la seconde ne sont des captifs que par leur origine. Sauf quelques cas devenus très rares, ils ne sont pas revendus par leur maître, à moins qu'ils aient commis un vol ou une faute grave ; ils font partie de la famille, sont traités sur le même pied que les enfants du maître, ont leur vie matérielle assurée, épousent soit des membres de leur classe, soit des membres de la classe des maîtres, reçoivent des terrains qui leur appartiennent en propre, ont toute liberté pour commercer pour leur compte, peuvent devenir riches et entrer dans la classe des propriétaires. »

Et Clozel n'hésite pas à conclure : « On peut dire que l'état de captivité proprement dit ne se rencontre à la Côte d'Ivoire que dans des cas tout à fait isolés, et que (sauf exceptions) la

---

8 mai 1904, Archives Outre-Mer, Fonds Sénégal, Série K 21 (Questions 7, 12 et 20).

situation sociale des indigènes de la Colonie ne présente rien qui soit contraire aux grandes idées humanitaires en honneur parmi nous[53]. »

Les témoignages recueillis au cours de la dernière décennie recomposent une image de la condition des captifs fort voisine de celle que dessinent les observations faites dans les toutes premières années de ce siècle.

8. Rapports de dépendance anciens et nouveaux

Beaucoup plus rares sont les témoignages relatifs à la période antérieure.

Quelques récits de l'exode et de l'implantation des Anyi dans le Ndényé mettent en scène des captifs.

Quand les fugitifs arrivèrent devant le Manzan aux eaux noires que nul ne connaissait, le chef des Ashüa d'Aniassue dit à Ehüi Kutua, chef des guerriers (*asafohenne*) alangwa : « Mon frère, qu'allons-nous faire ? Coupons un arbre pour le mettre en travers ». Ehüi Kutua dit : « J'ai un captif qui s'appelle Nyamiɛ̃ ; faisons-le plutôt traverser. S'il arrive de l'autre côté, nous passerons tous. » On coupa une liane pour entourer la taille de Nyamiɛ̃ ; l'eau ne lui arriva pas plus haut que la hanche. L'endroit où Nyamiɛ̃ traversa le Manzan reçut le nom de *me susu me niã* : « Je mesure pour voir (évaluer)[54]. »

Ane Pãhi, chef des Ashua d'Arrah utilisa son captif non pour sonder la profondeur d'une rivière mais pour reconnaître un site favorable à l'installation du groupe :

« Son captif s'appelait Aɛ kpa (ce qui veut dire : « Qui a bien réussi. »)[55] Aɛ kpa est allé, il a vu une vaste étendue de savane [clairière au milieu de la forêt], et de l'eau. Sur l'eau brillait une chose qui était un *dakabɛ* (trompe-l'œil). Elle s'étalait sur l'eau. Il la vit et dit : « Il faut dire à Nana (au chef) qu'il vienne ! ».

---

53. *Ibid.*, lettre du 30 mai 1904. On comprend que les conclusions de Clozel aient paru singulières et surprenantes à des historiens de la période coloniale comme D. Bouche (*Les Villages de liberté en Afrique noire française (1887-1910)*, Mouton, Paris, 1968. Elles se rapportent à une situation profondément différente de celles qui existaient au Soudan ou au Sénégal.

54. Récit fait en français par le vieux chef de Bebou, Nana Ahossy de Bernard, le 9 octobre 1964.

55. Conformément à ce qui a été dit des noms de captifs, cet *ahindraduma* (nom - proverbe) semble s'appliquer au maître, qui a pu, en le choisissant, exprimer sa joie d'être en pleine prospérité au moment où il a acquis le captif.

Alors en hâte il s'en est retourné. Il dit : « J'ai compris, allons voir ! ». Il alla voir. Cela s'étendait sur l'eau, à n'en plus finir [onomatopée]. Il dit : « Eh ! Aɛ kpa ! C'est un trompe-l'œil, il n'y a absolument rien ! ». — « Nana, quand je l'ai vu j'ai cru que c'était de l'or...[56]. »

Dans l'un et l'autre cas les captifs font d'ailleurs piètre figure.

Il n'est pas invraisemblable que les Anyi-Ndényé aient emmené avec eux, dans leur migration, leurs captifs. Ils étaient porteurs d'un type d'organisation sociale et politique moulé sur le modèle akan qui, en détournant l'aristocratie dirigeante des tâches productives, rendait nécessaire l'emploi d'une main-d'œuvre servile. Celle-ci était-elle nombreuse au moment de l'exode ? On ne saurait le dire.

Selon un document oral qui n'est d'ailleurs pas sans quelque obscurité, les émigrants auraient acheté des captifs à leurs persécuteurs ashanti, avant même leur implantation définitive dans le Ndényé :

« Ils ont vu qu'on pouvait acheter des hommes dans les guerres que faisaient les Ashanti. Les Ashanti levaient des hommes pour aller faire la guerre, et quand ils faisaient la guerre, ils prenaient des prisonniers, et ils les amenaient ici et on [les Ndényé] achetait des femmes, des hommes qui aujourd'hui sont mélangés à nous[57]. »

Même si les Ashanti ont fourni, peut-être occasionnellement, des captifs aux Ndényé, ceux-ci étaient approvisionnés par deux routes principales, celle du nord et celle du pays baoulé, décrites plus haut, sans qu'on puisse préciser le moment où elles ont commencé à être utilisées.

On aurait souhaité également distinguer, au long du XVIIIe siècle et dans la première moitié du XIXe, des périodes d'approvisionnement facile en captifs, où ils sont nombreux et à bas prix, et des périodes où ils se raréfient, conjonctures susceptibles d'influer sur la politique d'« assimilation » pratiquée par les hommes libres.

Ce découpage ne peut être fait qu'à l'époque la plus récente : à l'afflux des captifs lié à l'ère de Samory et déjà décrit, succéda une période marquée d'un signe inverse. Après l'effondrement de l'empire de Samory, la pénurie en captifs se fit vivement ressentir, et les cours montèrent brusquement.

---

56. Récit de Nana Alou Mea (Sankadiokro), le 1er juin 1967, traduit littéralement de l'anyi à partir de l'enregistrement.

57. Récit de Nana Djaponou, Aniassue, le 9 juin 1972, traduit littéralement.

Répondant à l'enquête de 1904, le commandant de Cercle de l'Indénié écrit : « Il n'y a pas eu introduction de captifs ces dernières années. La prise de Samory a d'ailleurs mis fin aux vestiges de traite qui pouvaient encore exister au début de notre occupation. » Et un peu plus loin : « Ces pratiques (il s'agit des sacrifices rituels de captifs) ont disparu non pas tant à cause de notre présence qu'en raison de la rareté et du prix élevé des esclaves qui en est la conséquence depuis que nous avons détruit la puissance de Samory[58]. »

C'est dans ce contexte qu'intervint la décision de l'administration coloniale de libérer les captifs. Cette mesure mettait en cause l'ordre social ancien, sans que l'ébranlement produit fît sentir immédiatement tous ses effets.

Si la plupart des captifs (les deux tiers, si on se fie aux chiffres déjà cités) sont retournés chez eux, départ qui a été considéré par leurs maîtres comme une fuite, quelques-uns, n'ayant pas retrouvé leur famille, sont revenus. « Les plus méchants furent tués. On pardonna aux autres qui s'installèrent comme « parents » auprès de leurs anciens maîtres qui leur dirent : " Dieu t'a barré la route, reste auprès de nous "[59]. » Il existait un seul « village de liberté » dans le cercle, celui d'Assikasso[60]. Il semble n'avoir attiré personne du Ndényé.

Une minorité n'avait pas pris la route, composée, on l'a dit, des « nantis », et de quelques pauvres hères qui n'avaient plus la force d'aller tenter leur chance ailleurs.

Dans le Ndényé d'aujourd'hui la présence d'une minorité d'anciens captifs, celle de leurs descendants (*aburua, auloba...*) qui, n'ayant pas de racines hors du Ndényé, y sont restés, n'est pas le seul vestige du passé. Les habitudes de pensée, les types de comportements liés aux rapports sociaux de l'ancien temps ont survécu, imprègnent les esprits et affleurent dans les attitudes, bien que les structures politiques et sociales qui leur servaient de support aient été profondément altérées.

Le vide provoqué dans l'économie par le départ de cette abondante main-d'œuvre a été comblé par l'afflux d'immigrants volontaires, ou du moins poussés par des mobiles économiques, qui s'implantent de plus en plus massivement dans le pays, venant du Baoulé, du Pays Lobi et, hors des frontières de la Côte d'Ivoire, du Mali et de la Haute-Volta. Le cadre économique

58. Rapport cité (Archives Outre-Mer), réponses aux questions 3 et 17.
59. Récit de Nana Bonzou II.
60. D. Bouche, *op. cit.*, p. 270.

est tout autre. L'économie agricole moderne ouverte, fondée sur l'exportation vers de lointains marchés des « produits », café et cacao, s'est substituée à l'économie de subsistance[61] où seules les marchandises précieuses, de faible encombrement par rapport à leur valeur, telles que l'or, les peaux ou la poudre à fusil alimentaient le commerce à grande distance, et étaient à l'origine de l'accumulation des richesses.

La présence de ces immigrants qui, ainsi que l'a montré une étude de la S.E.D.E.S.[62], représente dans les villages 20 % de la population totale et dans les centres urbains comme Abengourou 70 %, n'est pas sans poser des problèmes sociaux. Quels sont les rapports actuels entres les Anyi et leurs manœuvres ? Peut-on utilement les comparer à ceux qui ont fait l'objet de cette étude ?

Les travailleurs agricoles, métayers — selon le contrat *abusã* qui leur laisse un tiers de la récolte — contractuels et, plus rarement, salariés sont d'une extrême frugalité et réduisent au maximum leurs dépenses, ce qui leur permet soit de rapatrier leurs gains, soit de créer leurs propres plantations, accaparant alors des portions de forêt de plus en plus étendues.

Ils vivent en petits groupes compacts dans les campements de leurs employeurs, ou bien forment des quartiers distincts dans les gros villages. Ils se mêlent rarement aux Anyi dont les séparent la langue[63], la religion[64] et le mode de vie. Ils conservent leur organisation sociale et politique propre[65], et leurs contacts avec les Anyi s'effectuent par l'intermédiaire de leurs chefs temporels et, s'ils sont musulmans, comme c'est le cas général, de leurs chefs spirituels. Ces dissemblances, jointes au fait que la plupart d'entre eux ne sont là que pour un temps limité, font obstacle à toute assimilation[66].

---

61. Sans toujours l'éliminer ainsi que le montre, pour la région de Bettié, l'étude de Claude Surocca, « Bettié sur Comoë : Étude d'un terroir anyi en zone forestière éburnéenne », ORSTOM, Abidjan, déc. 1964.

62. « Le sud-est frontalier », enquête de la S.E.D.E.S., Abidjan : sur une population totale de 51 000 habitants, l'Indénié compte 18 000 non-Anyi.

63. A l'exception des Baoulé, ils ne comprennent pas la langue des Anyi avec lesquels ils communiquent dans un dioula simplifié.

64. La rapidité de ce schéma ne doit pas faire méconnaître l'existence de quelques infiltrations dans le domaine religieux : expansion de l'Islam dans le nord de l'Indénié, pénétration de quelques cultes baoulé (Tetɛkpã, Mbra...).

65. Avec quelques aménagements dus à la transplantation, qu'il serait fort intéressant d'étudier.

66. Malgré quelques notables exceptions.

Leurs relations avec les Anyi[67] sont étroitement limitées au domaine du travail. Ils ne se sentent pas liés à leurs employeurs par un lien de dépendance personnelle, mais par un simple contrat de travail, qui peut donner lieu à maintes contestations. Quant aux Anyi, s'ils les traitent avec leur politesse coutumière, leur permettant de s'exprimer à loisir dans les jugements et marquant des égards à leurs chefs[68], ils laissent cependant transparaître à leur endroit le sentiment inné de leur supériorité, comme s'il s'agissait de dépendants. Et cependant ils ne sont pas insensibles à la menace que représente pour l'équilibre de leur société l'accaparement des terres par les plus actifs et les plus habiles de ces nouveaux venus.

Ce rapide aperçu de la situation actuelle des manœuvres dans le Ndényé, dont les différents groupes se comportent comme des corps étrangers dotés de cohésion et de compacité dans un organisme incapable de les absorber, permettra peut-être de jeter quelque lumière sur l'ancienne société.

En regard, si les captifs avaient des appartenances ethniques semblables, provenant également pour la plupart des savanes du Nord, leurs liens avec leur milieu d'origine étaient brutalement tranchés, et ils étaient soumis à une assimilation rapide. Leur dispersion dans les cours anyi, où ils étaient mêlés à d'autres captifs venus d'ailleurs, leur fragmentation en petites unités hétérogènes et leur dissémination géographique à travers tous les lieux habités, favorisaient cette intégration, tandis que les réfractaires — les *ahele* — étaient physiquement éliminés, à la faveur des sacrifices rituels. L'insertion du plus grand nombre dans la société anyi, dont les principales modalités ont fait l'objet de cette étude, coupait court à l'apparition des antagonismes sociaux qu'aurait pu faire naître la présence, au sein d'une société aristocratique imbue de ses privilèges et détentrice des richesses, d'une masse de main-d'œuvre démunie et adonnée aux tâches productives. L'élite qui s'en détachait, cette aristocratie de riches captifs qui aurait pu être la couche la plus dangereuse pour l'ordre établi, était précisément celle dont l'enracinement était le plus profond, l'assimilation la plus achevée.

---

67. Voir aussi Köbben, « Le planteur noir », *Études Eburnéennes*, Abidjan, 1956.

68. L'intronisation d'un chef anyi se déroule en présence des chefs des différentes communautés d'immigrants.

Cette politique remarquable était peut-être une réponse à la faible densité démographique de la région : on renforçait la population locale en y incluant ces étrangers, qu'on « naturalisait » tout en se les subordonnant. Inégalement pratiquée par les différents *abuswã*, elle constituait un atout considérable dans les luttes pour le pouvoir. Elle témoigne également d'une étonnante capacité à résoudre les conflits internes, à les désamorcer avant qu'ils n'éclatent, souvent présente dans les sociétés africaines traditionnelles.

Paris, octobre 1972

Emmanuel Terray

La captivité dans le royaume abron du Gyaman

Comme dans bien d'autres États de l'Afrique de l'Ouest précoloniale, la population du royaume abron du Gyaman comprend un certain nombre de captifs. D'où viennent-ils ? Quel est leur statut ? Quelles sont leurs chances d'échapper à leur condition ? Quel est leur rôle dans le système économique et social des Abron ? A la lumière des données réunies, comment caractériser ce système ? Telles sont les questions auxquelles cet article essaie d'apporter une réponse.

Avant de commencer cette étude, il faut rappeler brièvement la situation du royaume abron dans l'espace et dans le temps. Le territoire qu'il occupe se trouve au nord-est de l'actuelle Côte d'Ivoire et au nord-ouest de l'actuel Ghana, entre le Comoé et la Volta Noire, à la limite de la savane et de la forêt.

Fondé vers 1690 par le Gyamanhene (roi) Tan Date, le royaume du Gyaman tombe en 1740 sous la domination des Asante ; et celle-ci se maintiendra jusqu'en 1875 malgré de nombreuses insurrections en 1750, 1764, 1798, 1800, 1818. Le Gyaman ne retrouvera son indépendance qu'en 1875, quelques mois après la défaite des Asante par les Anglais et la première chute de Kumasi. De 1875 à 1882, il connaîtra une phase d'expansion territoriale rapide, suivie d'une période de graves troubles intérieurs qui ne s'achèveront que vers 1890. Envahi par Samori en 1895, il sera occupé à la fin de 1897, dans sa partie occidentale par les Français, dans sa partie orientale par les Anglais.

Le royaume abron est une communauté d'ordre politique,

rassemblant des populations de langue, d'origine, d'organisation et de cultures très différentes, étroitement enchevêtrées. Dressons-en un inventaire rapide. On trouve parmi elles : des groupes de langue gur, *appartenant aux ensembles* senufo — *les Nafana, maîtres du territoire avant l'arrivée des Abron — et* gurunsi — *les Lorho, les Degha, et surtout les Kulango, assise paysanne du royaume ; des groupes de langue* mandé — *les Goro et les Gbin, puis les Ligbi accompagnés des forgerons* numu, *qui ont transmis leur langue aux autochtones Hwela ; enfin et surtout, les Dyula, installés les uns dans la grande cité marchande de Bondoukou, située au cœur même du royaume, les autres dans la marche occidentale du Barabo, s'adonnant tous en priorité au commerce ; et en dernier lieu, des groupes de langue* akan *: Agni, peuplant les royaumes satellites du Bini, du Bona et de l'Asikaso, et Abron, eux-mêmes formés sans doute par la fusion de deux éléments : un groupe* brong *de langue* guan, *établi depuis très longtemps au sud de la route qui mène de Bondoukou à Wenchi, et un groupe venu à la fin du XVII*e *siècle de l'Akwamu, au nord d'Accra. Ce dernier constitue une sorte d'aristocratie guerrière qui est à l'origine de la fondation du royaume, et qui exerce pratiquement seule le pouvoir politique ; c'est à elle qu'appartiennent le lignage du roi, celui des chefs de province, et la grande majorité des « cadres politiques » de l'État :* safohene *(capitaines)* okyeame *(porte-parole), etc.*

Dans tout ce qui suit, nous nous intéresserons exclusivement aux captifs possédés par les Abron, et en particulier par cette aristocratie. Nous laisserons donc de côté les captifs domestiques des paysans kulango, et les captifs détenus par les commerçants dyula.

Références

Les références aux textes imprimés renvoient à la bibliographie donnée en annexe.

Les références à des documents d'archives sont citées à l'aide des abréviations suivantes :
Archives FOM : archives du Ministère de la France d'Outre-Mer à Paris ; archives AOF : archives du Gouvernement Général de l'AOF à Dakar ; archives Abidjan : archives du gouvernement de la Côte d'Ivoire à Abidjan ; P.R.O.C.O. : Public Record Office, Colonial Office, Londres.

En ce qui concerne les informations obtenues sur place, la référence indique la date et le lieu auxquels l'information a été recueillie. Pour chaque lieu, l'identité des informateurs est indiquée en annexe.

1. Origine des captifs

Le captif peut être un abron, mais dans la plupart des cas il est d'origine étrangère : il a été acheté — on l'appelle alors *dunko* — ou capturé lors d'un raid ou lors d'une guerre — on l'appelle alors *nnomum*.

En pays abron, comme en pays asante[1], un homme né libre peut devenir captif de différentes manières. Lorsqu'en raison des agissements de l'un de ses membres un matrilignage a été à plusieurs reprises frappé d'amendes, il se réunit sous la présidence des aînés, et il peut alors décider de vendre le coupable, ou de le céder à la personne lésée ou offensée, afin de se libérer ainsi de la compensation qu'il devrait autrement verser. Cependant, si ce coupable est un homme d'un certain âge ou d'un certain rang social, il peut être remplacé par l'un de ses cadets, en vertu du principe de la solidarité indivise du matrilignage.

Les captifs d'origine abron sont peu nombreux dans le pays. Ceci ne signifie pas nécessairement que la sanction de la mise en vente soit rarement infligée. Mais ceux qui en sont frappés sont de préférence vendus à l'étranger ; ou bien, s'ils sont cédés à un créancier, celui-ci se hâte également de les revendre à l'extérieur du pays, soit pour leur épargner la tentation de la fuite, soit en raison de leur mauvaise réputation. Et au temps de la traite, c'étaient eux qui étaient en priorité livrés aux marchands du littoral, pour être embarqués sur les vaisseaux négriers.

La grande majorité des captifs est donc formée d'étrangers, introduits dans le pays par le commerce ou par la guerre.

Où les Abron achètent-ils leurs captifs ? A Kong, d'abord, d'après l'unanimité des informateurs ; mais aussi à Bondoukou : arrivé dans cette ville le 25 octobre 1888, Treich-Laplène écrit quelques jours plus tard à Verdier : « Ici le commerce des esclaves est fort considérable, on m'en a offert plus de cent à acheter. Mon logeur, fort brave homme du reste, en tient une vingtaine aux fers et qu'il vend un peu chaque jour[2] ». Ewart et Lethbridge, qui séjournent à Bondoukou quelques semaines après Treich, citent également les esclaves parmi les « denrées » dont

1. Rattray, 1929, p. 37-38.
2. Treich-Laplène, 1896, p. 380.

la ville fait commerce[3], et selon les informateurs Dyula de Holden, Bondoukou est l'un des marchés d'esclaves où s'approvisionnent les Asante[4]. Enfin, si l'on en croit Ellis, les Abron se procurent également des captifs à Salaga[5].

D'où proviennent les captifs ainsi mis en vente ? Ewart note dans son premier rapport : « Il y a un grand nombre de Grushi et de Moshi comme esclaves, qui font tout le travail de la terre[6] » ; et lors d'une promenade aux environs de la ville, Freeman atteint un village de culture nommé Gruinsi : il s'appelle ainsi parce que le chef des captifs qui l'habite est d'origine Gurunsi[7]. De fait, on sait que depuis la seconde moitié du XVIII[e] siècle, le Gurunsi et les contrées avoisinantes — Busansi, Konkomba, Tyokosi, etc. — constituent pour les Asante et d'une façon plus générale pour les peuples Akan de véritables réserves d'esclaves[8]. Au moment où Ewart et Freeman séjournent à Bondoukou, de janvier à mars 1889, l'afflux des captifs en provenance du pays Gurunsi doit être particulièrement important : c'est en effet l'époque où l'empire établi sur cette région par les Zaberma atteint son apogée[9], et les Zaberma sont grands pourvoyeurs d'esclaves ; ainsi Binger qui traverse cette zone à l'automne de 1888 note que « Boualé, depuis l'expédition du Gourounsi, a fait sa spécialité de la vente des captifs[10] ». Par ailleurs, on sait aussi que l'empire Mossi entretien avec le royaume Asante et les pays Akan un commerce considérable, et que les captifs forment une part importante de ce commerce[11].

Bien entendu, on trouve sur les marchés d'esclaves non seulement des Mossi et des Gurunsi, mais aussi des Bambara à Kong et des Hausa à Salaga, et il y a sans doute peu de peuples qui n'y soient point représentés. La provenance des captifs offerts sur ces marchés varie selon les événements politiques : qu'une guerre se livre en un point, et les vaincus afflueront

---

3. EWART to Colonial Office, October 24, 1889, P.R.O. African West, 354 ; *Report of* LETHBRIDGE, March 4, 1889, *ibid.*

4. HOLDEN, 1969, p. 61.

5. ELLIS, 1887, p. 289-290.

6. EWART, *Report on road between Prahsu and Bontuku*, May 31, P.R.O. African West, 354.

7. FREEMAN, 1898, p. 319 ; HOLDEN, 1969, p. 71 et 78.

8. LONSDALE, 1882, p. 73, CLARIDGE, 1915, II, p. 85, CARDINALL, 1925, p. 9, 1927, p. 118 ; RATTRAY, 1929, p. 35-36.

9. HOLDEN, 1965, p. 60-86.

10. BINGER, 1892, II, p. 116.

11. CHRISTALLER, 1875, p. XV ; RATTRAY, 1927, p. 67.

pendant quelque temps aux « étalages ». C'est ainsi que Lethbridge rencontre à Bondoukou des Degha originaires de la boucle de la Volta Noire : « Aussi bien en Ashanti qu'au Gaman, plusieurs esclaves demandèrent ma protection... Ceux qui vinrent me trouver au Gaman étaient des Djomo[12] qui avaient été capturés par les Bechims[13] et vendus par eux aux Gamans[14]. »

En règle générale, les trafiquants d'esclaves, ceux qui servent d'intermédiaires entre les vendeurs et les acheteurs et acheminent les esclaves d'une région et d'un marché à l'autre sont des Musulmans dyula ou hausa. En échange des esclaves, ils reçoivent soit des équivalents monétaires — poudre d'or ou cauris —, soit directement des marchandises. Il est assez difficile de se faire une idée précise des prix demandés. « Avant les Français, dit Tauxier, un jeune homme esclave valait deux cents francs, une jeune fille autant, un homme, une femme cent cinquante francs, un enfant cent francs, un vieillard ou une vieille femme, cent francs[15]. » Mais Tauxier ne nous indique ni les sources ni la date de ces estimations. Certains documents les confirment : en 1898, les Dyula de Bondoukou, par l'intermédiaire de l'imam, se plaignent à Lamblin, premier administrateur français, des agissements des Anglais, qui, au terme de leur occupation de la ville, ont emmené avec eux un certain nombre de captifs ; nous avons ainsi une liste de vingt plaignants, dont chacun signale le nombre d'hommes et de femmes qu'il a perdu, et fournit une évaluation monétaire, en livres sterling, du préjudice subi[16]. Il ressort de cette liste qu'hommes et femmes valent les uns et les autres de huit à neuf livres « pièce », soit, au taux de change de l'époque — vingt-cinq francs pour une livre — de deux cents à deux cent vingt-cinq francs. Certes ces valeurs sont très supérieures, nous allons le voir, aux prix réels pratiqués à la même date, car ceux-ci se sont effondrés par suite de l'invasion samorienne ; mais comme elles figurent sur une demande d'indemnités, elles ne sont sans doute pas très différentes des prix appliqués « en temps normal », sur lesquels

12. Djomo, Djamo ou Mo est le nom donné par les Abron et les Gonja aux Degha. Voir à ce sujet MANOUKIAN, 1951, p. 5 ; MEYEROWITZ, 1952, p. 53 et 54 ; GOODY, 1954, p. 4 et 8 ; CALLOW, 1969, p. 60.

13. Les « Bechims » sont une fraction des Dormaa, habitant la région de Bechem.

14. *Report of* LETHBRIDGE, March 4, 1889, P.R.O. African West, 354.

15. TAUXIER, 1921, p. 328, note.

16. Archives du Ministère des Affaires Étrangères, NS 19, p. 253.

les Dyula ne peuvent guère espérer tromper leur interlocuteur. Sachant que, pendant cette même période, l'once de poudre d'or vaut trois livres douze shillings en territoire britannique[17], et quatre-vingt-seize francs en territoire français[18], nous obtenons pour le captif moyen un prix légèrement supérieur à deux onces de poudre d'or.

Pour éclairer la signification de ces chiffres, on peut indiquer qu'en 1892 Binger achète à Bondoukou cinq ânes et les paye chacun « de cent à cent cinquante francs, un tiers de plus que sa valeur réelle[19] ». En 1896, à Bondoukou également, la charge de caoutchouc de 60 livres vaut une livre sterling[20], et la charge de sel — de vingt-cinq à trente kilos[21] — deux livres[22]. En 1901, toujours à Bondoukou, un bœuf vaut cent francs et un cheval deux cent cinquante francs[23]. A s'en tenir à des ordres de grandeur, l'achat d'un captif est donc une dépense comparable à l'achat d'un cheval, d'une paire d'ânes ou de bœufs, ou de quatre charges de sel.

Bien entendu, le prix du captif dépend de l'âge et de la vigueur de l'intéressé(e). Mais de plus il est sujet à des variations considérables dans le temps, ce qui limite la portée des informations que nous venons de rapporter. Sur le marché des captifs, en effet, les cours semblent extrêmement sensibles aux fluctuations de l'offre et de la demande. En 1889, au moment où, comme nous l'avons dit, le pouvoir des Zaberma s'étend sur le Gurunsi, Freeman rencontre deux esclaves « grands et musclés » et s'enquiert de leur prix : on lui répond qu'ils valent « environ trente mille cauris (trente shillings) chacun[24] ». De même, nous avons déjà signalé la chute des cours lors de l'invasion Samorienne. Nomonki, envoyé du roi du Djimini, Brahima, déclare le 5 août 1894 au gouverneur intérimaire Cousturier : « Les enfants sont réduits en esclavage et servent à couper l'herbe des chevaux. Les femmes sont vendues. Ils en ont pris tellement

17. Winwood Reade, 1874, p. 6-7 ; Ellis, 1881, p. 131 ; Barter, 1896, p. 456.

18. Gouverneur de la Côte d'Ivoire à Ministre des Colonies, 23 juin 1894, Archives FOM, Côte d'Ivoire IX, 9 ; Erbe, 1897, p. 6 ; Reichenbach, 1890, p. 332.

19. Monnier, 1894, p. 147.

20. *Report of* Davidson-Houston, June 30, 1896, P.R.O.C.O. 96/275.

21. Binger, 1892, II p. 142.

22. *Report of* Davidson-Houston, June 30, 1896, P.R.O.C.O. 96/275.

23. Benquey in Clozel 1906, p. 212-213.

24. Freeman 1898, p. 320.

que les prix ont baissé considérablement. Une femme vaut un mouton ou trois poules[25] ». Et lorsque les Sofa occuperont Bondoukou, ils vendront leurs prisonniers aux trafiquants Dyula pour deux livres par tête[26]. Au contraire, Lang, qui passe à Bondoukou en avril 1892, écrit : « Les femmes ont plus de valeur que les hommes, le prix versé pour une d'entre elles s'élevant fréquemment jusqu'à vingt livres[27] ». C'est qu'à cette époque la paix règne à l'ouest de la ville, tandis qu'à l'est, la tension qui oppose Asante et Banda à Nkoranza et à Mo, et qui se transformera en guerre ouverte à partir du milieu de l'année[28], entrave sans doute la libre circulation des trafiquants.

Du fait de ces aléas, les Abron ne sauraient s'en remettre au seul commerce du soin de leur procurer une ressource aussi importante pour eux que les captifs. Deux autres méthodes leur assurent un accès direct à cette richesse, les raids et la guerre.

Les raids présentent un double caractère : il s'agit d'opérations « privées », qui ont expressément pour objectif la chasse aux captifs. En principe, tout Abron peut prendre l'initiative d'un raid, à condition qu'il ait les moyens de l'entreprendre, car le financement du raid — l'achat des armes, de la poudre et des munitions — ainsi que le recrutement des participants sont à la charge de son organisateur. Cette condition limite bien sûr le nombre des organisateurs possibles : tant en ce qui concerne le recrutement que le financement, seuls les rois, les chefs de province et les notables de haut rang ont l'autorité et les richesses nécessaires pour se livrer à ce genre d'activités. Par ailleurs les raids ne frappent que des régions bien déterminées : celles qui sont incapables de riposter, soit du fait de la faiblesse permanente de leur organisation politique et militaire, soit en raison d'une conjoncture politique particulière ; car le raid ne doit pas entraîner de risque de guerre ; s'il en implique, il change de nature, il devient une affaire d'État dont le déclenchement appelle de tout autres procédures.

Quelles sont ces régions ? Les voisins orientaux et méridionaux du Gyaman — Banda, Wenchi, Berekum, Dormaa, Indénié —

---

25. Gouverneur p.i. COUSTURIER à Ministre des Colonies 25 août 1894. Archives FOM, Côte d'Ivoire, IV, 1, b.

26. HOLDEN, 1969, p. 70-71.

27. *Report of* LANG, November 17, 1892 ; P.R.O. African West, 435.

28. *Memorandum on Ashanti and the Brong tribes*, by G.E. FERGUSON, November 24, 1893, P.R.O.C.O. 879 /39.

sont, comme le Gyaman lui-même, tributaires de l'Asante au moins jusqu'à la conquête de Kumasi par les Britanniques en 1874, et la tutelle asante les protège donc jusqu'à cette date des incursions abron. En revanche, les raids visent tout particulièrement le pays kulango qui s'étend au nord-ouest du Gyaman, jusqu'aux rives du Comoé, autour de Nasian : « La configuration de toute cette région, écrit Binger, ni accidentée ni coupée permet d'y porter facilement la guerre et d'y faire la chasse aux esclaves ; aussi elle n'a pas échappé aux Ton, qui en ont fait pendant longtemps leur pays de prédilection pour les razzias[29]. » Selon Binger, le sort des Kulango de Nasian se serait ensuite amélioré ; ce n'est pas l'avis de Braulot, qui traverse à deux reprises la région, en 1892 et en 1893 : « Aujourd'hui les Tons considèrent le Nasian comme un territoire de chasse aux captifs ; il ne se passe pas d'année en effet sans qu'Ardjimani dans un moment de gêne n'y ordonne quelque razzia d'esclaves[30] ».

En effet, le pays de Nasian répond aux exigences que nous avons indiquées : conquis une première fois par le roi du Gyaman Adingra Panyin aux environs de l'an 1725[31], il est à nouveau envahi par ses successeurs Abo Miri (c. 1735)[32], Kofi Sono (c. 1750)[33] et Kofi Agyeman (c. 1780)[34]. Après la lourde défaite infligée par les Asante aux Abron en 1818, il tente de reprendre son indépendance, et le roi Kofi Fofié le reconquiert avant d'entreprendre contre Mango la guerre désastreuse où il trouvera la mort[35]. Nasian est alors incorporé à l'empire abron et placé sous l'autorité du Penangohene[36]. Selon Binger, Nasian aurait été astreint à payer tribut[37], ce que nos informateurs abron

---

29. Binger, 1892, II, p. 194.
30. Braulot, 1893, p. 60.
31. Tabagne, 14 mai 1968 ; Tauxier, 1921, p. 89.
32. Agyeman, 1964, p. 5.
33. Tauxier, 1921, p. 91, note.
34. Braulot, 1893, p. 59-60.
35. Herebo, 16 mars 1967 ; Gumere, 8 juillet 1967 ; Tabagne, 14 et 17 mai 1968 ; Bandakani Sokura, 4 août 1970 ; Yerebodi, 5 août 1970 ; Gyinim, 25 août 1970 ; *The Origin of Drobo state*, ms., Drobo ; Braulot, 1893, p. 78 ; Tauxier, 1921, p. 106, note. Selon une autre version (Atuna, 26 août 1970), c'est après la défaite de Kofi Fofié, contre Mango que Nasian se serait soulevé, et c'est le roi Kwasi Yeboa, successeur de Fofié, qui aurait réduit le soulèvement.
36. Welekei, 9 et 11 mai 1967 ; Yerebodi, 5 août 1970 ; Braulot, 1893, p. 75-76.
37. Binger, 1892, II, p. 194.

contestent formellement[38]. Quoi qu'il en soit, au XIXe siècle, Nasian n'a plus d'organisation politique propre, le roi de Nasian, qui a d'ailleurs quitté la ville et s'est réfugié plus à l'ouest vers le Comoé[39], n'a plus qu'une autorité nominale. Nasian est donc incapable de s'opposer aux menées abron. D'autre part, le pays est désarmé, et il est tentant de se rallier sur ce point à l'explication suggérée par Braulot, selon lequel les Abron veilleraient à le maintenir en cet état, afin de faciliter leurs entreprises contre lui : « (Les Pakhallas) n'ont pas d'armes particulières ; c'est à peine si dans un village on trouverait deux ou trois mauvais fusils. Cette pénurie de moyens de défense est sans doute l'effet d'un ordre du roi (Ardjimani) qui ne veut pas être gêné lorsqu'il fait des razzias périodiques dans ce malheureux pays[40]. » Ainsi les Abron pratiqueraient à l'endroit de Nasian cette même politique de contrôle des importations d'armes appliquée sur une grande échelle par les Asante à l'égard de tous leurs voisins du nord[41].

A la fin du XIXe siècle, au témoignage de Lang, Buna est également victime des incursions abron : « Les Bona, au nord du Gaman, sont considérés par les habitants de celui-ci avec un suprême mépris... Lorsqu'un Gaman est désireux d'améliorer sa condition, un raid est effectué contre les Bona, et beaucoup de ceux-ci sont emmenés comme esclaves, esclaves qui forment une part importante de la richesse du peuple[42]. » C'est sans doute pour cette raison qu'en 1892 Braulot ne peut atteindre Buna[43]. Pour ma part je pense que les raids abron contre Buna n'ont dû se développer qu'après 1874 et la défaite des Asante par les Anglais ; en effet, dès sa constitution, et en vertu d'une amitié très ancienne entre ses fondateurs et les souverains de Buna, le royaume asante a noué avec Buna une alliance qui, jusqu'à 1874, a constitué pour Buna une protection relativement efficace[44].

---

38. Welekei, 9 et 11 mai 1967.

39. BINGER, 1892, II, p. 190-191.

40. BRAULOT, 1893, p. 69.

41. LUCAS. in *Proceedings...*, 1791, p. 267 ; BOWDICH, 1819, p. 335 ; DUPUIS, 1824, Part II, LII ; Report of LONSDALE, *Parliamentary Papers*, C 3386, in vol. 42, 1882.

42. *Report of* LANG, November 17, 1892, P.R.O. African West n° 435.

43. BINGER attribue l'échec de Braulot à l'hostilité du roi abron Agyeman (BINGER au Ministre des Colonies, 20 octobre 1892 ; Archives FOM, Côte d'Ivoire III, 3), et FERGUSON à celle des « autorités de Buna » (*Report of* FERGUSON, August 30, 1896, P.R.O. African West, 506).

44. Songore, 12 août 1970 ; Kwahinekrum, 16 août 1970 ; Asuefri,

Bien entendu la frontière entre le raid et la guerre proprement dite n'est pas toujours facile à déterminer : comment qualifier par exemple les opérations menées en 1882 par l'Akyidomhene Pampe contre Banda, à une époque où le Gyaman traverse une crise intérieure aiguë et où l'autorité du roi Agyeman n'est plus guère respectée ? Il semble que les Abron eux-mêmes aient parfois éprouvé cette difficulté : selon les informations données à Tauxier par l'Akyidomhene Kwam Kosonu, l'Ankobiahene Kwasi Date aurait vers 1850 préparé un raid contre Mango, et c'est pour empêcher ce raid que le roi Kwasi Yeboa aurait rejoint Date à Bandakani-Tomura où il serait mort[45]. Comme trente ans plus tôt Mango avait infligé aux Abron une défaite écrasante, on peut imaginer que Yeboa ait voulu s'opposer à un raid susceptible de provoquer une guerre hasardeuse.

Venons-en donc enfin aux guerres qui, lorsqu'elles sont victorieuses, se traduisent toujours par un afflux important de captifs. Les captifs sont partie intégrante — et sans doute la partie la plus importante — du butin que produit la guerre. En principe, ce butin appartient tout entier au roi et aux chefs de province, et, à l'issue de la bataille, on leur remet donc l'ensemble des ennemis qui ont été capturés ; en fait le partage est de règle, et ils ne manquent pas d'y procéder aussitôt : s'ils agissaient autrement, la fidélité de leurs troupes serait bien compromise. Mais la remise préalable du butin au roi et aux chefs fait apparaître sa distribution ultérieure comme un geste dû à leur seule générosité. Cette distribution obéit à des règles précises : le sort des prisonniers faits au combat est distinct de celui des captifs — femmes, enfants, vieillards — dont on s'est emparé après la victoire, lors de l'invasion du territoire ennemi. Les premiers sont répartis par moitié entre les guerriers responsables de leur capture et le roi ou le chef de province dont ils dépendent. Les auteurs de la capture se partagent ensuite leur part entre eux, à l'amiable, en tenant compte du rang et des exploits de chacun. Quant aux seconds ils appartiennent à celui qui les prend ; il peut en disposer à son gré[46]. Le roi est donc bien loin de s'approprier la totalité des captifs de guerre, mais le contingent qui lui est attribué est le plus impor-

---

21 août 1970 ; Fuller, 1921, p. 1 ; Meyerowitz, 1952, p. 53, 101, 104.

45. Tauxier, 1921, p. 107-108 et note.

46. Kikereni, 24 mars 1967 ; Bondoukou, 6 mai 1967 ; Welekei, 11 mai 1967 ; Gumere, 10 juillet 1967 ; Tiedio, 19 janvier 1968 ; Yerebodi, 6 août 1970 ; Lamoli, 7 août 1970 ; Teko, 9 août 1970.

tant, et ces contingents peuvent former dans les villages royaux des quartiers entiers : c'est ainsi qu'à Tabagne, le quartier Kolio a été constitué par des prisonniers de guerre ramenés de Buna par le roi Kwasi Yeboa, après sa victoire de 1825[47].

Ici se pose une question importante : l'acquisition des captifs est-elle le *but* des entreprises guerrières des Abron ? En règle générale, il n'en est rien, et les Abron interrogés à ce sujet font une réponse semblable à celle que l'Asantehene Osei Bonsu fit à Dupuis en 1820 : « Je ne peux pas faire la guerre pour attraper des esclaves dans la brousse comme un voleur. Jamais mes ancêtres n'ont agi ainsi. Mais si je combats un roi et que je le tue lorsqu'il est insolent, alors je dois certainement prendre son or, et ses esclaves ainsi que son peuple m'appartiennent[48]. » Et Hutton rapporte, sur le même sujet, un dialogue significatif entre Osei Bonsu et ses interlocuteurs britanniques : « En réponse à cette objection qu'une des raisons pour lesquelles on avait aboli la traite était l'intime conviction que les rois africains ne se faisaient la guerre qu'afin de faire des prisonniers pour les vendre ensuite comme esclaves, le roi repoussa cette assertion, en citant en preuve du contraire que, depuis l'abolition, les guerres avaient été continuelles[49]. » De fait, l'examen des diverses guerres menées par les Abron au cours de leur histoire fait apparaître à l'origine de ces guerres, dans la grande majorité des cas, des causes parfaitement définies, liées à des situations ou à des desseins politiques déterminés : assujettissement des populations du royaume — guerres contre les Nafana de Soko, les Kulango de Boroko, de Wolobidi et de Sapia au XVIII^e siècle —, rébellion contre la tutelle asante — guerres de 1740, 1764, 1798, 1800, 1818 —, lutte contre les alliés des Asante — guerres contre Buna de 1750, 1805 et 1825 —, reconquête, après la chute de l'empire asante en 1874, des territoires qu'il avait arrachés au Gyaman — guerres contre Berekum, Nkoranza, Wenchi, Badu et Banda entre 1875 et 1882. Des considérations d'ordre économique ont pu, en certaines circonstances, intervenir également : par exemple, le refus de payer une dette jugée trop lourde — guerre contre Mango en 1820 — ou le désir d'attirer à Bondoukou l'ensemble du trafic entre l'Asante et les pays mandingues, en coupant à Buna cette branche de la route commerciale entre Kumasi et Djenné

47. Kikereni, 21 mars 1967.
48. Dupuis, 1824, p. 163.
49. Hutton, 1821-1832, p. 239.

qui contourne le Gyaman par l'est — guerres contre Buna. L'acquisition de captifs a certes été une conséquence de ces diverses guerres — du moins de celles que les Abron ont remportées — mais elle n'en a pas été le but.

Cependant à toute règle, il y a des exceptions, et les Abron ne dissimulent pas ces exceptions : certaines expéditions guerrières ont bien eu pour objet principal la recherche des captifs : c'est notamment le cas des guerres menées au Djimini, au Gyamala et au Tagwana par le roi Kwasi Yeboa vers 1830[50]. « Nous avons été là-bas pour chercher des hommes », ont déclaré nos informateurs[51]. Mais il faut noter la date de ces expéditions : elles suivent de près les désastres infligés aux Abron par les Asante en 1818 et par Mango en 1820, désastres qui semblent avoir véritablement décimé la population du royaume. Quinze cents Abron seraient tombés à la bataille de la Tain en 1818[52]. Deux ans plus tard à Kumasi, Baba chef des musulmans de la ville, et son ami Abu Bekr disent à Dupuis « qu'ils ont effectivement été les témoins du massacre de dix mille vieillards, femmes et enfants, et en outre de nombre de chefs, mis à mort par les tortures les plus révoltantes pour le sentiment d'humanité[53] », et l'Asantehene Osei Bonsu lui déclare qu'il a ramené du Gyaman « plus de vingt mille esclaves »[54]. Lors du séjour de Dupuis certains d'entre eux sont détenus à Amafo[55] et au lac Bosomtwi[56]. La guerre contre Mango semble avoir été aussi meurtrière, si l'on en croit par exemple le récit des anciens de Drobo : « Au cours de la campagne contre les Anno, la maladie, la faim et des créatures venimeuses s'abattirent sur les Jamans et beaucoup d'entre eux périrent. Environ 767 hommes moururent dans le camp de Drobo en un seul jour[57]. » Il est bien entendu difficile d'apprécier la signification exacte des chiffres cités ; mais sans leur accorder une valeur indiscutable, on peut cependant en conclure qu'entre 1818 et 1820, le royaume abron a subi une véritable saignée, et c'est pour remédier à cette saignée que Kwasi Yeboa s'en serait pris au Djimini, au Gyamala et au Tagwana.

---

50. Tiedio, 17 janvier 1968 ; Tabagne, 14 mai 1968 ; Sangei, 5 août 1970 ; Yerebodi, 5-6 août 1970 ; BRAULOT, 1893, p. 78.
51. Tabagne, 17 mai 1968.
52. Tabagne, 14 mai 1968.
53. DUPUIS, 1824, p. 98-99.
54. DUPUIS, 1824, p. 161.
55. DUPUIS, 1824, p. 61.
56. DUPUIS, 1824, part II, p. XXXI.
57. *The Origin of Drobo State*, ms. Drobo.

Nous venons de passer en revue les différents moyens par lesquels les Abron se procurent leurs captifs proprement dits (*dunko* et *nnomum*). Mais il faut ajouter à ceux-ci d'autres catégories de personnes dont la condition sociale et les fonctions économiques se rapprochent à des degrés divers de celles des captifs. Ce sont d'abord les descendants de captifs (*dunko-ba*) et les enfants issus de mariages entre hommes libres et captives (*fieba*)[58]. Ce sont aussi les personnes mises en gage (*avowa*). A l'origine des deux premières catégories, il y a les unions matrimoniales dans lesquelles entrent captifs et captives. Nous les examinerons le moment venu, mais nous verrons alors précisément que le sort particulier réservé aux *dunko-ba* et aux *fieba* interdit de considérer ces unions, quelles qu'elles soient, comme un moyen pour le maître d'obtenir de nouveaux captifs au sens strict du terme : il n'y a pas de reproduction naturelle ou biologique des captifs. Au contraire la mise en gage peut à terme se transformer en une captivité de fait. On connaît le mécanisme de la mise en gage : lorsqu'un homme, en général un chef de famille ou de lignage, emprunte pour une raison quelconque une certaine quantité de cauris ou de poudre d'or, il donne en gage au prêteur l'un de ses dépendants, et celui-ci n'est restitué qu'après le remboursement intégral de la somme empruntée. L'*avowa* travaille alors pour le créancier, mais le produit de son travail n'est pas déduit de la dette, et il ne remplace pas les intérêts dus par l'emprunteur. Or ces intérêts sont élevés : au début du xx^{e} siècle, nous dit un rapport du premier administrateur du cercle de Bondoukou, ils sont de 15 % l'an[59] : à mesure que le temps passe le remboursement devient donc de plus en plus difficile. Par ailleurs, à en croire Benquey, « C'est toujours un parent, quelquefois éloigné, que le débiteur met en garantie. Ainsi appliquée cette coutume devient aussi immorale que la captivité, dont elle n'est dans bien des cas qu'une forme déguisée. Il arrive souvent en effet que, lorsque la personne mise en garantie est un parent éloigné, le débiteur se désintéresse de sa dette, ne la rembourse jamais et laisse indéfiniment, sinon toujours, son parent en garantie[60]. » Ajoutons à cela que, toujours selon Benquey : « Si une personne

58. Chez les Abron, du fait du caractère matrilinéaire de la filiation, l'enfant d'un captif et d'une femme libre, est libre sans aucune restriction.

59. Archives d'Abidjan, XV, 45, 127 ; année 1900.

60. Benquey, 1904, Tauxier, 1921, p. 331 ; voir aussi Archives AOF, dossier K 21.

mise en garantie vient à mourir, la dette n'en existe pas moins, et la famille ou le maître du défunt doit la rembourser ou remplacer le mort[61]. » Ainsi, en cas de défaillance prolongée de l'emprunteur, l'individu mis en gage est progressivement réduit à l'état de captif.

D'après Benquey, cette méthode aurait été massivement utilisée par les Abron, au moyen d'une sorte d'entente entre les chefs et les hommes riches désireux de se procurer de nouveaux captifs. Benquey remarque en effet que « Quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent les sommes empruntées ont servi à payer exclusivement des amendes[62]. Le procédé employé est simple : des chefs infligent des amendes pour un motif quelconque, souvent futile. Si le délinquant ne peut payer ce qui est le cas prévu, un autre offre de payer à sa place, à condition qu'il lui laisse un des siens en garantie[63]. » Et Benquey est plus précis dans la description comme dans l'accusation : « N'arrive-t-il pas souvent qu'un indigène parti en voyage avec sa femme et ses enfants est mis à l'amende dans un village qu'il traverse, pour un motif invraisemblable. Sans argent, loin de son village et ne connaissant personne, pourra-t-il payer ? Oh, ce sera facile : il trouvera toujours un habitant compatissant à son malheur qui consentira à payer pour lui, à condition qu'il laisse quelqu'un en garantie et qu'il s'engage à payer de gros intérêts. Et le malheureux, qu'on a eu soin la plupart du temps de mettre aux fers, accepte toutes les conditions qui lui sont imposées. Inutile d'ajouter que le prêteur et celui qui a infligé l'amende sont de connivence et qu'ils ont pu ainsi se procurer un ou plusieurs captifs, sans bourse délier[64]. » En fait, tout se passe comme si le prêteur achetait au chef un captif dont l'amende représenterait le prix.

Ce témoignage appelle bien entendu quelques précisions ; je ne pense pas pour ma part que les procédés décrits aient été très largement utilisés avant la colonisation européenne ; leur emploi généralisé aurait été ruineux pour le commerce ; par ailleurs les victimes disposaient alors de possibilités d'appel auprès du roi et des chefs de province ; certes ceux-ci pouvaient « couvrir » les injustices commises, ou même en commettre eux-mêmes ; mais à se conduire ainsi de façon systématique, ils risquaient de mettre en péril leur propre autorité, et ceci

61. Benquey, in Clozel et Villamur, 1902, p. 224.
62. Benquey, 1904, in Tauxier, 1921, p. 331.
63. Deherme, 1908, p. 387.
64. *Rapport de* Benquey, *sur la captivité dans le cercle de Bondoukou* ; Archives AOF, dossier K 21.

n'est pas seulement une supposition : certains informateurs expliquent la défaite d'Adingra devant les Asante, en 1818, par la fuite de nombreux Abron, peu soucieux de se sacrifier pour un roi renommé par sa sévérité et sa cruauté[65]. En revanche, il est parfaitement possible que les scènes décrites par Benquey se soient multipliées après l'installation au Gyaman des Français et des Anglais. En effet, cette installation rendait, sinon impossible, du moins très difficile l'acquisition de captifs par les voies traditionnelles, l'achat, le rapt, la guerre : les Abron peuvent avoir alors utilisé à cette fin le détour de la mise en gage comme une sorte d'ultime recours. A l'appui de cette hypothèse, on peut invoquer un indice : il semble que pendant les premières années de l'occupation française le taux annuel de l'intérêt ait augmenté de façon relativement rapide : en 1900, il est de 15 %[66] ; dès 1902, il varie entre 25 et 50 %[67]. Or l'effet — sinon le but — d'une telle hausse est de rendre plus difficile le paiement des dettes, et par conséquent la libération des personnes mises en gage.

2. Statut des captifs

Le sort réservé aux captifs proprement dits (*dunko*, *nnomum*), ou captifs de première génération, varie selon l'ancienneté de leur présence et la confiance qu'ils ont su obtenir de leur maître. Entre le moment de sa capture et celui de sa mort, le captif peut voir sa situation se transformer — et en général s'améliorer — de façon très importante. Cette situation dépend également de la personnalité du maître, et du nombre des captifs que celui-ci possède : en règle générale, plus nombreux sont les captifs d'un même maître, plus est rude la condition de la plupart d'entre eux, parce qu'alors s'établissent plus difficilement les liens de caractère familial ou patriarcal qui unissent les captifs au maître dans une maisonnée d'effectifs restreints. Enfin, il importe ici comme ailleurs de distinguer la théorie de la pratique, et d'apercevoir que la théorie — le statut servile tel qu'on peut le reconstituer à partir de questions

65. Bondoukou, 22 août 1970 ; Welekei, 6 septembre 1970 ; AGYEMAN, 1964, p. 74-75 et p. 92.

66. Voir note 59.

67. BENQUEY, in CLOZEL et VILLAMUR, 1902, p. 223 ; BENQUEY, 1904, in TAUXIER, 1921, p. 331 ; DEHERME, 1908, p. 387.

abstraites portant sur « les captifs » en général — décrit moins la réalité quotidienne qu'elle ne constitue la liste des recours dont le maître dispose en présence de captifs récalcitrants : elle dit ce que le maître peut ou pourrait faire en certains cas, mais ce qu'il fait est déterminé par toute une série de raisons — de temps, de personnes, etc. — et de circonstances, qu'il est très difficile de cerner, et dont il est pourtant capital de tenir compte.

C'est pourquoi, lorsqu'on tente d'analyser le statut des captifs, le risque est grand de figer une réalité qui est essentiellement diverse et mouvante. Les premiers administrateurs, peut-être sous l'effet de leur formation d'officiers ou de juristes, n'ont guère échappé à ce risque, et ils ont souvent transformé en règles de droit, en articles de code, ce qui relève principalement des habitudes sociales et des relations entre personnes. Ainsi s'expliquent sans doute certaines des contradictions qui les opposent dans ce domaine : « Le captif ou *donko*... ne peut rien posséder », dit Benquey[68]. « Le *donko* pouvait posséder quelque chose », dit Tauxier[69]. Malgré les apparences, les deux formules ne s'excluent pas nécessairement : l'une désigne la théorie, l'autre, la pratique ; l'une s'applique aux captifs qui viennent d'être pris ou achetés, l'autre à ceux qui ont déjà longuement séjourné dans le pays. Il fallait donner cet avertissement avant de proposer une nouvelle description.

Pour reprendre l'heureuse expression utilisée par C. H. Perrot dans le cas Agni, l'entrée dans la cour du maître constitue en quelque sorte pour le captif « une nouvelle naissance »[70]. Le captif change de nom, et reçoit d'une part un nom-proverbe, d'autre part le nom-anniversaire de son maître : « Nous changeons le nom du captif, et nous lui donnons notre nom à nous, puisqu'il est comme un enfant[71]. » Autre signe de ce retour à l'enfance : le captif appelle son maître « père » (abron *abya*, kulango *nda*) et il use de ce terme pour s'adresser à tous les parents libres de son maître, quel que soit leur âge. Mais cette assimilation du captif à l'enfant ne doit pas faire illusion : le captif est à la fois un enfant perpétuel et un enfant d'un genre très particulier.

En premier lieu, son sort est toujours précaire : s'il ne donne

---

68. Rapport sur la captivité dans le cercle de Bondoukou, Archives AOF, dossier K 21.

69. TAUXIER, 1921, p. 328, note.

70. C. H. PERROT, 1969, p. 489.

71. Adania, 15 février 1968.

pas satisfaction, s'il se montre paresseux, turbulent ou rebelle, et si les châtiments usuels ne parviennent pas à le corriger, il peut être revendu. En général les captifs vont ainsi du nord au sud et de l'ouest à l'est, s'éloignant toujours davantage de leur lieu d'origine : achetés à Bondoukou ou à Kong, pris dans le Tagwana ou le Nasian, ils sont revendus à Wenchi ou à Odumasi[72]. Toutefois il y a des exceptions à cette règle : pendant son séjour à Kong, Bailly note dans son journal à la date du 28 novembre 1894 : « Aujourd'hui est arrivée une compagnie de Tons d'Ardjoumani avec des captifs chez Bafotigui ; ils viennent pour acheter des marchandises vers lui (*sic*)[73]. » Le captif peut également être mis en gage, mais il en est de même pour tous les dépendants du chef de lignage. Ses chances d'être « dégagé » par acquittement de la dette sont moindres que celles d'un homme libre, mais cela n'a guère d'importance pour lui, il ne fait ainsi que passer et repasser d'un maître à l'autre.

Le captif peut épouser une captive que son maître possédera déjà, ou qu'il aura acquise à cet effet ; si le maître n'a pas de captive disponible, le captif vivra alors avec la captive d'un autre maître[74]. Mais le terme de mariage est ici tout à fait impropre : il s'agit d'une union de fait, qu'aucun rite, aucune procédure, aucune reconnaissance ne viennent sanctionner, et qui peut être rompue à tout moment si le ou les maîtres décident de se défaire de l'un ou l'autre des conjoints[75]. C'est sans doute la constatation d'une situation du même genre qui fait dire à Bowdich qu'en Asante la plupart des esclaves sont célibataires[76]. Dans tous les cas, les enfants issus d'une telle union appartiennent au maître de la mère.

Il n'y a pas d'affranchissement en pays abron, si l'on entend par là l'accomplissement formel d'un acte juridique déterminé. Quant au rachat, sa possibilité dépend d'abord de l'origine du captif : s'il est mossi, gurunsi, kulango ou tagwana, tout rachat semble exclu ; à vrai dire la question ne se pose pas, car ceux qui pourraient venir négocier ce rachat courraient grand risque

---

72. Adania, 15 février 1968 ; BENQUEY, 1904 in TAUXIER, 1921, p. 333.

73. Archives FOM, Missions 8 ; le terme de *Ton*, introduit par BINGER, vient du mandé *ton*, terme utilisé par les Dyula pour désigner les Akan, Ardjimani est le Gyamanhene Kwaku AGYEMAN. Bafotigui fut l'hôte de BINGER à Kong.

74. TAUXIER, 1921, p. 328, note.

75. Archives AOF, dossier K 21.

76. BOWDICH, 1819, p. 317.

d'être capturés à leur tour, et se gardent donc bien de s'exposer à ce péril ; s'il est abron ou plus généralement akan, il peut être échangé contre une rançon versée par ses proches ; mais le maître n'est jamais tenu d'accepter la transaction ; selon Benquey, il la refuse presque toujours[77] ; je pense pour ma part que cette observation n'est vraie qu'à l'époque où Benquey la formule, époque tardive où les captifs se font rares. Enfin le captif ne peut se racheter lui-même, quelle que soit son origine.

Quel est le statut du captif au regard de la justice ? Réserve faite du crime d'homicide, le captif n'est responsable de ses actes que devant son maître, et c'est au maître qu'il appartient de répondre des faits et gestes de ses captifs devant la justice du roi ou celle des chefs de province. Le maître supporte les dettes contractées par ses captifs ; lorsque ceux-ci causent quelque dommage à la personne ou aux biens d'autrui, c'est le maître qui doit acquitter les compensations dues. Ici est de nouveau latente la conception qui assimile le captif à l'enfant. Seuls les homicides commis par des captifs appellent un traitement différent : si les amendes et indemnités exigées en pareil cas sont ici encore versées par le maître, c'est bien le captif lui-même — auteur du crime — qui est passible de la peine de mort, sanction habituelle de l'homicide, au moins volontaire[78]. Le captif retrouve donc ici une part de responsabilité.

Ce cas mis à part, le captif n'a pas de rapports directs avec la justice du roi et les chefs de province, et il ne relève que de la juridiction de son maître. Celui-ci dispose à son encontre de divers châtiments : la privation de nourriture, les coups, la revente. En pays asante, à l'époque du commerce transatlantique des esclaves, le maître disposait d'une arme efficace et redoutée : il pouvait vendre son captif aux traitants fanti, qui le vendaient à leur tour aux vaisseaux négriers. Si l'on en croit les déclarations d'Odumata, haut dignitaire de la cour de Kumasi, rapportées par Hutchison, la simple menace d'une telle sanction pouvait suffire à rétablir l'ordre : « Si l'un de leurs esclaves se conduit mal, on leur dit qu'on va les vendre aux blancs, ce qui les rend meilleurs[79]. » Il en était, semble-t-il, de même en pays abron. En revanche, le maître n'a pas droit de vie et de mort sur son captif : le meurtre d'un captif par son maître, quelles qu'en soient les raisons, est un homicide comme un autre, et

77. Archives AOF, dossier K 21.
78. Benquey, in Clozel et Villamur, 1902, p. 228.
79. « Hutchison's Diary », in Bowdich, 1819, p. 410.

il est puni comme tel ; si le meurtrier n'a pas d'indemnités à verser puisque sa victime n'a point de parents, il se voit infliger une amende, qui à l'époque de Benquey, au début du xx[e] siècle, s'élève à 42 livres sterling[80]. Si le captif commet un crime — homicide, coups et blessures, sorcellerie — qui, aux yeux de son maître, appelle la peine de mort, il doit être traduit devant le roi ou le chef de province dont relève le maître : eux seuls peuvent prononcer la sentence, et autoriser l'exécution[81].

Ce dernier point me paraît très significatif de l'idée que les Abron se font de la condition de captif. Si en pays abron, le roi et les chefs de province ont le monopole de la peine capitale — monopole symbolisé par la possession du sabre royal (*akofran*) — ce n'est pas seulement pour des raisons d'ordre public ; répandre le sang, ou plus précisément mettre en contact le sang et la terre est, sur le plan rituel ou religieux, un acte d'une extrême gravité, lourd de périls supranaturels ; la terre ainsi souillée peut en effet se venger cruellement. Seuls le roi et les chefs de province, héritiers des fondateurs du royaume et dépositaires du « pacte » conclu avec le territoire, sont habilités à commettre ce qui de la part de tout autre serait un véritable sacrilège ; seuls ils ont en eux-mêmes la « force vitale » nécessaire pour échapper aux conséquences d'un tel acte. Mais il est intéressant d'observer qu'en ce domaine aucune distinction n'est faite entre le sang du captif et celui de l'homme libre ; verser l'un est aussi coupable et dangereux que verser l'autre, car l'un et l'autre sont du sang humain, que seules certaines personnes consacrées peuvent faire couler impunément ; le captif en pays abron n'est donc pas considéré comme un sous-homme ni assimilé à du bétail ; placé au dernier rang de la communauté humaine, il continue cependant d'appartenir au monde des hommes. Un autre indice confirme cette remarque : le captif peut intervenir comme témoin dans les procès et prêter les serments qui sont ceux des hommes libres ; sa parole vaut celle de l'homme libre[82].

Il n'est qu'une circonstance où le captif se trouve en grand danger d'être exécuté sans autre forme de procès : la mort de son maître, ou celle d'un des supérieurs de son maître : *safohene*, chef de province, roi. Nous rencontrons ici le problème des sacrifices humains qui, en pays abron, accompagnent le décès

80. Benquey, in Clozel et Villamur, 1902, p. 222.
81. Herebo, 17 mars 1967 ; Tiedio, 18 janvier 1968.
82. Benquey, in Clozel et Villamur, 1902, p. 222.

et les funérailles des chefs de lignage, des notables et des grands personnages. Le sens de ces sacrifices est lié à une conception de l'au-delà qui est commune à tous les peuples akan : l'autre monde reproduit les divisions et les hérarchies sociales de celui-ci ; lorsqu'un homme important disparaît, il faut donc lui donner les moyens de tenir son rang dans la société des morts ; en conséquence on égorgera à l'occasion de son décès un certain nombre d'individus qui formeront là-bas sa suite et le serviront comme il était servi ici-bas. Les victimes sont d'abord choisies parmi les captifs du défunt ; d'autre part, dans le cas du roi et des chefs de province, on utilise alors la réserve des criminels condamnés à mort, dont l'exécution a été différée précisément en prévision d'une circonstance de ce genre. Mais de plus, chacun des subordonnés et des dépendants du mort tient à contribuer au recrutement de l'escorte qui le suivra dans l'autre monde : ils sacrifieront donc un ou plusieurs de leurs propres captifs en hommage au disparu.

Limitée dans le cas d'un chef de lignage ordinaire, l'hécatombe peut devenir beaucoup plus importante lorsqu'il s'agit du roi ou d'un chef de province. En premier lieu, la mort de ceux-ci donne le signal d'une vague d'exécutions désordonnées, commises par les fils, les neveux et les bourreaux (*brafo*) du roi : égarés, dit-on, par la douleur, ils s'en prennent à tous ceux qu'ils trouvent sur leur chemin et les mettent à mort[83] ; s'ils gardent assez de raison pour épargner les hommes libres, ils s'acharnent en revanche sur les captifs : aussi, lorsqu'un grand personnage est gravement malade, les captifs du voisinage tentent-ils par tous les moyens et sous tous les prétextes de s'éloigner du village où il réside et de se cacher dans un campement lointain ou tout simplement dans la brousse ; et c'est, entre autres raisons, pour prévenir cette fuite que la maladie et la mort du roi et du chef de province sont en un premier temps soigneusement tenues secrètes.

A ces exécutions « sauvages » succède une série d'exécutions « ordonnées », qui marquent chacune des étapes de ce long processus que sont les funérailles et l'enterrement du souverain ou des chefs de province. La dépouille du mort séjourne d'abord un certain temps dans le village où il résidait de son vivant ; elle doit être embaumée par les *aborafo*[84], et cette opération dure

83. Herebo, 15 mars 1967 ; Kikereni, 22 mars 1967.

84. Les *aborafo*, responsables de la conservation du cadavre du roi et des chefs de province, sont originaires du village d'Amoatene, où ils forment un

douze jours[85] ; il faut attendre ensuite un « grand jour » — un jour faste du calendrier rituel — pour la transporter à Bondoukou, où ont lieu les funérailles proprement dites. Pendant toute cette période les proches du défunt lui font hommage d'un certain nombre de victimes. En 1896, Erbe, agent commercial de la maison Verdier, arrivant à Tangamuru cinq semaines après la mort du roi Kwaku Agyeman, raconte : « Un musulman me dit que si je voulais assister à un sacrifice humain fait en l'honneur du décès d'Ardjoumany, il se faisait fort de me cacher à un endroit où je ne pourrais être vu. Plutôt pour m'assurer de la mort d'Ardjoumany que par curiosité, j'assistai à ce sacrifice, je vis donc décapiter un esclave et je peux affirmer que notre vieil ami Ardjoumany est bien mort... (Le lendemain) on tue un autre esclave sur le tombeau d'Ardjoumany — Lamani, mon interprète, vient me chercher pour me faire voir le sang répandu sur le sol[86]. » Lors des funérailles à Bondoukou, de nouvelles exécutions se produisent : en octobre 1888, Treich-Laplène, atteignant cette ville au moment où y sont célébrées les funérailles du Penangohene Yao Kosonu, indique : « Durant mon séjour on a sacrifié des esclaves en l'honneur des funérailles du chef défunt. Le principal jour de fête, on en a égorgé huit en place publique, j'ai même été gracieusement invité à cette abominable cérémonie dont rien ne peut dépeindre l'horreur[87]. » De Bondoukou, le corps est conduit à Zanzan, où il sera enterré. En chemin, en un lieu désert et pierreux nommé Modjahue, on sacrifie un captif offert par le successeur[88] ; un autre captif est abattu au moment même de l'enterrement, et son corps est placé au fond de la tombe : celui du souverain est déposé sur lui[89]. Enfin, au retour, chacun des chefs de province immole un captif « pour accompagner son père[90]. » Le décès d'un chef de province appelle les mêmes sacrifices (Bondoukou, 7 mai 1967 ; Welekei, 11 mai 1967 ; Gumere, 10 juillet 1967 ; Tiedio, 19 janvier 1968).

Il est difficile d'évaluer l'effectif des personnes ainsi mises à mort. En 1857, Peuchgaric Aîné écrit : « A Dahomet, à Comassi,

---

quartier distinct. Kikereni, 22 mars 1967 ; Bini Kobena. 14 avril 1967.

85. Bini Kobena, 13 avril 1967.

86. ERBE, 1897, p. 17-18.

87. Lettre de TREICH-LAPLÈNE, du 20 novembre 1888, publiée par *Le Temps* du 15 janvier 1889.

88. Kikereni, 22 mars 1967 ; Bini Kobena, 13 avril 1967.

89. Kikereni, 22 mars 1967 ; le captif est le *karaout* nous parlerons plus loin.

90. Kikereni, 22 mars 1967 ; Bini Kobena, 13 avril 1967.

à Buntuku, à Dwabiun et dans d'autres villes du Soudan sud on sacrifie un nombre considérable de prisonniers ; souvent plus de trois mille passent sous la hache du bourreau[91]. » Mais Peuchgaric Aîné, n'ayant fréquenté que les ports de Gold Coast, n'a pu recueillir que des on-dit, et en ce qui concerne au moins Bondoukou, le chiffre avancé est certainement très supérieur à la réalité. Mais lorsque Binger estime pour sa part que : « Ces sacrifices humains, sans atteindre les chiffres fantastiques dont parlent souvent les publications, s'élèvent cependant à un nombre de victimes qui varie de huit à vingt[92] », il reste, me semble-t-il, en dessous de la vérité. Selon un rapport du premier administrateur du cercle de Bondoukou, daté du 30 septembre 1898, quarante personnes auraient été tuées lors de la mort de Kwaku Agyeman, et plus de deux cents lors de ses funérailles[93]. A la mort de Bini Kwaku, septième Akyidomhene (c. 1870), plus de cent captifs sont mis à mort[94], et ce chiffre de cent nous a été présenté comme une moyenne vraisemblable en ce qui concerne le roi et les chefs de province[95].

S'il est vrai, comme nous l'avons vu, que l'exécution de certains condamnés peut être retardée pour n'être accomplie qu'au moment des funérailles du roi ou des chefs de province, s'il est également vrai que Kulango et Lobi ont intérêt à voyager le moins possible pendant la période du deuil[96], il n'en reste pas moins que la grande majorité des victimes est formée par des captifs : pour qu'un Abron libre soit mis à mort en pareil cas, il faut qu'il ait commis un crime très grave, homicide, adultère avec une épouse royale, etc[97]. Comment sont choisis ces captifs ? Certes, ceux qui n'ont pas donné satisfaction à leur maître courent alors un grand danger : « On vend les mauvais captifs aux hommes du roi pour que ceux-ci les tuent[98]. » Mais il en est de même des captifs nouvellement achetés, ou de ceux qui sont trop âgés pour travailler[99]. En fait, aucun captif, si irréprochable soit-il, n'est, pendant cette période, à l'abri du bourreau : pour les captifs, l'insécurité est alors générale[100].

---

91. Peuchgaric Aîné, 1857, p. 51.
92. Binger, 1892, II, p. 186-187.
93. Archives Abidjan XV, 33, II.
94. Gumere, 10 juillet 1967.
95. Kikereni, 22 mars 1967.
96. Kikereni, 22 mars 1967.
97. Kikereni, 22 mars 1967.
98. Kikereni, 22 mars 1967.
99. Bini Kobena, 13 avril 1967.
100. Tauxier, 1921, p. 328, note.

Le captif paraît donc très largement livré à un arbitraire que seuls viennent tempérer les liens créés par plusieurs années de vie commune. Mais il faut nuancer cette conclusion en rappelant qu'en pays abron comme dans la plupart des pays akan, le captif dispose contre cet arbitraire d'un certain nombre de recours, de droit et de fait. Recours de droit : un captif maltraité peut changer de maître ; il invitera tel homme libre de son choix à le prendre à son service, et il appellera la mort sur la tête de cet homme au cas où celui-ci ne déférerait pas à cette invitation ; enfin il appuiera sa requête en prononçant l'un des grands serments du royaume. En pareil cas, le nouveau maître est tenu d'accepter la proposition qui lui est faite et de dédommager l'ancien[101]. Par ailleurs il existe à l'intérieur du Gyaman un certain nombre de terres d'asile et de personnages qui sont habilités à jouer auprès de la justice royale le rôle d'intercesseurs ; citons pour les premières le Barabo, pour les seconds le Sumahene, le Kwatwomahene, le Tefuhene de Sulemani, l'imam de Bondoukou. Le criminel ou le fugitif, libre ou captif, qui parvient à gagner ces terres ou à se réfugier auprès de l'un de ces personnages est assuré de la vie sauve aussi longtemps qu'il ne quitte pas son abri ; on ne tentera pas de le reprendre et il se mettra désormais au service du sanctuaire ou de l'intercesseur qui l'a recueilli[102]. Recours de fait : en premier lieu, comme le maître est entièrement responsable des faits et gestes de son captif, celui-ci peut attirer à celui-là des désagréments considérables en se conduisant volontairement mal ; bien entendu il risque d'être par la suite cruellement puni, mais il peut cependant se venger ainsi des mauvais traitements subis ; et une telle menace peut modérer la sévérité du maître[103]. D'autre part, les captifs venus du Nord, et en particulier du Gurunsi, sont unanimement reconnus comme des sorciers particulièrement experts et redoutables ; ici encore les captifs disposent d'une arme de dissuasion relativement efficace[104]. Enfin, s'il est originaire d'une terre peu éloignée, le captif peut tenter de s'enfuir ; s'il est repris par son ancien maître, il n'est pas nécessairement puni : on lui fera jurer de ne point chercher à s'évader de nouveau[105], ou

101. Bowdich, 1819, p. 260 ; 1821 b, p. 57 ; Hutton, 1821 (1832), p. 291 ; Hartmann, 1880, p. 217 ; Rattray, 1929, p. 42.

102. Herebo, 17 mars 1967 ; Bini Kobena, 12 avril 1967 ; Sulemani, 18 août 1970 ; Kwatwoma, 24 août 1970.

103. Cruikshank, 1853, II, p. 242 ; Rattray, 1929, p. 41.

104. Wilson, 1856, p. 179.

105. Rattray, 1929, p. 42.

bien on le revendra dans une région plus lointaine ; si au cours de sa fuite il tombe entre les mains d'un nouveau maître, il risque également d'être revendu au loin, car les circonstances mêmes de sa capture donnent à penser qu'il essaiera de nouveau de reprendre sa liberté[106]. On peut noter à ce sujet que les occasions de fuite ont été multipliées lorsqu'en 1874, les autorités britanniques de la Gold Coast Colony décidèrent non seulement que l'esclavage serait aboli sur le territoire qu'elles contrôlaient, mais que tout captif même étranger pourrait, dès son entrée sur ce territoire et du seul fait de cette entrée, réclamer et obtenir son émancipation. Ainsi en 1892, le roi Kwaku Agyeman se plaint auprès de Lang d'avoir « de temps à autre perdu un esclave à Cape Coast[107]. » Cette décision, que l'administration française de Côte d'Ivoire se garda bien d'imiter, eut des conséquences ruineuses pour le commerce entre le Gyaman et les possessions britanniques, car les grands personnages et les commerçants du Gyaman, peu soucieux de risquer la perte des captifs qui transportaient leurs marchandises à la côte, détournèrent leurs caravanes vers Assinie[108].

3. Les captifs et la richesse : le problème de la mobilité sociale

Quelle est la situation du captif au regard de la possession et de l'usage des biens ? Ici les transformations qui peuvent intervenir au cours de la vie d'un captif sont particulièrement importantes. En un premier temps, le captif ne possède rien ; il travaille sur les terres du maître, et en retour celui-ci le nourrit ; il ne peut donc accumuler aucune richesse. Ensuite, si le captif a noué avec son maître de bonnes relations, il est d'usage, notamment s'il a pris femme, de lui attribuer une parcelle[109]. Cette parcelle lui permettra de subvenir à ses besoins en ce qui concerne la nourriture de base — l'igname —, le maître continuant d'effectuer les achats complémentaires — viande, poisson, sel — qui exigent une dépense « monétaire » et sont effectués à l'échelle de la cour. C'est sans doute ce que Tauxier veut dire lorsqu'il écrit : « Le *donko* était nourri, soit complètement par le maître, soit s'il avait une plantation à lui, à moi-

106. Dupuis, 1824, p. 226.
107. *Report of* Lang, 17 November 1892, P.R.O.C.O. African West, 435.
108. *Report of* Lang, *ibid.* ; Freeman, 1898, p. 490 ; Lonsdale, 1883, p. 127.
109. Tauxier, 1921, p. 328, note.

tié[110]. » Dans ces conditions, le captif dispose selon les cas de deux ou trois jours pour cultiver sa parcelle, et il travaille le reste du temps sur la terre du maître. Le surtravail du captif prend donc ici la forme d'une prestation en travail, qui lui permet déjà d'amasser quelque richesse, puisqu'il use à son gré du produit excédentaire qu'il a pu tirer de la parcelle qui lui a été concédée. La prestation en produits semble avoir été beaucoup plus rare ; à vrai dire, nous ne l'avons entendu évoquer que dans un seul cas : lorsqu'un captif hérite de la parcelle de l'un de ses compagnons décédés, il la met en culture, en récolte le produit, mais remet à son maître la moitié de celui-ci[111].

On observe une progression du même genre en ce qui concerne les activités commerciales. En ce domaine les captifs sont d'abord employés exclusivement comme porteurs, soit pour le compte de leur propre maître, soit pour celui d'autrui. Dans le premier cas, le maître assure leur subsistance pendant le voyage, mais conserve l'intégralité du gain réalisé ; dans le second cas, le maître loue leurs services à un tiers ; celui-ci prend à sa charge leur subsistance, et il verse en outre une redevance — le « salaire » des porteurs — qui est, elle aussi, intégralement remise au maître[112]. A ce stade, le captif n'a donc aucune possibilité de s'enrichir. Ultérieurement il peut commencer à travailler en partie pour lui-même : plus précisément, il dispose, à son gré, de ce qu'il est capable de porter en plus de la charge que lui a confiée son maître : il vendra cet excédent et conservera le gain pour lui. Enfin les vieux captifs peuvent commercer à leur compte, mais ils doivent remettre à leur maître un tiers des bénéfices réalisés[113].

Le captif a donc plusieurs moyens « directs » pour améliorer sa condition matérielle et amasser une certaine richesse. A ces moyens directs s'ajoute un moyen indirect : il peut hériter d'une partie des biens accumulés par un autre captif. Il est vrai que, selon Benquey, « il ne peut hériter[114] », mais encore une fois cette règle, universellement valable en théorie — puisque, sur ce plan, tout ce que possède le captif est propriété de son

110. Tauxier, 1921, p. 328, note.

111. Pour une règle semblable dans l'Indénié, voir C. H. Perrot, 1969, p. 491.

112. Benquey, in Clozel et Villamur, 1902, p. 223.

113. Benquey, in Clozel et Villamur, 1902, p. 222 ; Tauxier, 1921, p. 328, note.

114. Benquey, 1904, in Tauxier, 1921, p. 328.

maître — ne s'applique en fait qu'aux captifs nouvellement arrivés. Elle ne concerne pas celui qui a déjà longuement séjourné chez son maître et su gagner sa confiance : nous avons vu déjà qu'il pouvait se voir attribuer la parcelle de l'un de ses compagnons décédés, sous réserve de remettre au maître la moitié du produit. De même, à la mort d'un captif, le maître s'attribue la moitié des biens mobiliers — poudre d'or, pagnes, etc. — laissés par le défunt ; l'autre moitié va au fils de celui-ci (*dunkoba*) ; mais si ce fils est trop jeune, c'est alors le « frère » du disparu — c'est-à-dire un de ses camarades, acheté ou capturé en même temps que lui — qui la recueille, et la fait fructifier, en attendant que le fils soit en âge de l'utiliser[115].

Comment le captif emploiera-t-il sa « fortune » ? Le plus souvent, il s'en servira pour acquérir à son tour des captifs. Il pourra dès lors se dispenser des prestations en travail que son maître attend de lui : ses propres captifs le remplaceront ; par ailleurs, ils travailleront la terre et feront du commerce pour son compte : il jouira à leur égard de toutes les prérogatives d'un véritable maître. Certes le maître peut réclamer les services des captifs de son captif, mais il ne peut leur donner directement ses ordres ; s'il veut que sa maison vive sans heurts, il ne s'adressera à eux que par l'intermédiaire de leur maître, c'est-à-dire de son captif[116]. Ainsi la captivité, dernier échelon de la hiérarchie sociale, est elle-même une condition hiérarchisée.

Les premiers administrateurs ont visiblement du mal à comprendre une telle situation, et ils en soulignent la précarité : « La propriété, quoi qu'on ait dit, n'existait pas pour l'esclave : le droit coutumier ne connaissait comme règle dans les rapports avec son maître que le bon plaisir de celui-ci. Sans doute nombre d'entre eux arrivaient à se constituer un petit pécule avec lequel le plus souvent ils achetaient à leur tour des esclaves, mais ce n'était qu'une tolérance de la part du maître qui en réalité possédait tout et pouvait à chaque instant s'en emparer[117]. » Une fois de plus, la théorie autochtone de la captivité est confondue avec sa réalité ; en fait, le captif enrichi ne peut être dépouillé de ses biens qu'en raison d'une inconduite caractérisée ; mais précisément, s'il a pu s'enrichir, c'est d'abord parce qu'il s'est bien conduit, et l'on ne voit pas pourquoi il changerait d'attitude au moment où il obtient la récompense de ses efforts.

---

115. Tauxier, 1921, p. 328, note.
116. Cruikshank, 1853, p. 242 ; Rattray, 1929, p. 41.
117. Rapport de 1908, Archives d'Abidjan, XV, 45, 124.

En ce qui concerne la possession des richesses matérielles, un captif peut donc s'élever notablement au-dessus de sa condition initiale. Restent à déterminer les limites de cette ascension ; reste aussi à en mesurer les conséquences sociales. Nous rencontrons ici un aspect du problème de la mobilité sociale en pays abron.

Dans certains pays akan, cette mobilité paraît considérable. Elle se manifeste sous deux formes. En premier lieu, des captifs ou des hommes de basse extraction peuvent, en s'adonnant à des occupations de caractère « privé » — le commerce, d'abord, mais aussi l'extraction de l'or — accumuler des richesses très importantes ; et l'on voit se constituer, à côté des détenteurs du pouvoir politique traditionnel, une catégorie d'hommes riches dont l'influence est exclusivement fondée sur la possession des biens matériels. Du fait de leurs contacts réguliers avec les commerçants européens et de la monétarisation accélérée de leur économie, les peuples de la côte ont connu très tôt ce processus, et dès le XVII^e^ siècle, il avait pris chez eux une grande ampleur[118]. Mais ils n'en ont pas eu le monopole. Sans que nous puissions déduire des données publiées par C.H. Perrot l'existence d'une catégorie d'hommes riches dans l'Indénié, nous n'y trouvons pas moins l'évocation de la réussite économique « spectaculaire » de certains captifs[119].

Nous ne rencontrons rien de semblable en pays abron, où la corrélation entre richesse et statut social semble beaucoup plus rigoureuse. En fait, dans le royaume du Gyaman comme, semble-t-il, dans le royaume Asante[120], l'enrichissement de l'individu à travers le seul exercice d'activités privées se heurte assez vite à des barrières infranchissables, et il n'entraîne par lui-même que peu de conséquences sociales. Un homme qui se consacrerait par exemple entièrement au commerce susciterait vite, en cas de succès, la convoitise du roi et des chefs de province, et se verrait très probablement frappé sous les prétextes les plus variés d'amendes assez fortes pour ralentir très sensiblement ou même arrêter définitivement son ascension. Par ailleurs une réussite purement « privée » est en pays abron profondément suspecte : dans une société où l'idée de croissance économique

118. DE MAREES, 1605, p. 68-71 ; HEMMERSAM, 1663 (1674), p. 42 ; VILLAULT, 1669, p. 350-351 ; DAPPER, 1686, p. 302-303 ; BOSMAN, 1705, p. 132 ; BARBOT, 1746, p. 249 ; DAAKU, 1970.

119. PERROT, 1969, p. 490-491.

120. ARHIN, 1968, p. 36.

n'est guère admise, un individu ne peut s'enrichir, pense-t-on, qu'au détriment d'autrui ; ce que l'un gagne doit nécessairement avoir été retiré à d'autres, tout enrichissement suppose une redistribution des biens. Certains des mécanismes par lesquels s'opère cette redistribution — les amendes, les redevances et prestations — sont reconnus et acceptés par la société, mais ils jouent tous au bénéfice des détenteurs du pouvoir politique ; en revanche un personnage qui accumulerait la richesse sans recourir à ces mécanismes reconnus serait nécessairement soupçonné d'user de moyens inavouables et avant tout de sorcellerie. Les captifs, dont les aptitudes particulières en ce domaine sont déjà communément admises, seraient tout spécialement exposés à des suspicions de ce genre, et aux terribles conséquences qu'elles entraînent. En fait, en pays abron, seuls les Dyula peuvent se tenir à l'écart de la hiérarchie politique officielle et cependant s'enrichir impunément : d'une certaine façon, ils jouent au Gyaman le rôle tenu par les hommes riches sur la côte, mais leur statut d'hôtes du royaume et leur appartenance à l'Islam modifient considérablement la signification et la portée de ce rôle.

Autrement dit l'acquisition des richesses ne peut se poursuivre comme activité autonome que dans des limites assez étroites, et la richesse amassée à l'intérieur de ces limites n'apporte pas par elle-même l'influence sociale et la puissance politique. Un homme qui s'est constitué une certaine fortune ne peut espérer la conserver, l'accroître et la faire servir à ses ambitions sociales et politiques que s'il la met à la disposition du pouvoir constitué. Deux méthodes s'offrent alors à lui : il peut venir directement en aide à la trésorerie du roi et des chefs de province, dont les charges sont lourdes et qui sont souvent en difficultés ; il peut aussi recruter et équiper à ses frais une compagnie de guerriers qu'il placera en temps de guerre au service du souverain. En récompense le roi ou le chef de province le nommera *safohene*, lui confiera la surveillance d'un certain nombre de villages ; il exercera alors sur ces villages le pouvoir judiciaire en première instance et percevra donc une part des amendes, il participera à la collecte des redevances et prélèvera aussi sa part : les mécanismes reconnus de la redistribution et de la concentration des richesses joueront désormais à son profit. Bref, la richesse ne mène au pouvoir que dans la mesure où son détenteur peut l'utiliser pour s'intégrer à la hiérarchie politique existante, et seule cette intégration permet à l'homme

de s'enrichir encore sans risquer à tout instant la spoliation et la chute.

Mais il faut souligner ici que la richesse n'est qu'une des voies qui permettent d'accéder aux premiers échelons de la hiérarchie politique : un homme qui se sera distingué par sa bravoure, son éloquence ou sa sagesse pourra lui aussi être nommé *safohene* par le souverain. Ainsi, dans ce couple de la richesse et du pouvoir, c'est indéniablement le pouvoir qui joue le rôle déterminant : si la richesse est un des moyens d'accéder au pouvoir, elle est bien loin d'être le seul ; en revanche, au delà du seuil dont nous avons parlé, l'accumulation des richesses ne peut se poursuivre que comme la conséquence d'une ascension dans la hiérarchie politique, et sa continuité est rigoureusement dépendante des péripéties de cette ascension.

Poser le problème de la mobilité sociale en pays asante comme en pays abron, c'est donc se demander si et dans quelle mesure la carrière politique est ouverte à tous et notamment aux captifs. Précisons ce terme de « carrière » politique. Dans les deux royaumes, on peut voir des captifs jouer à titre de conseillers officieux un rôle politique important. Bowdich évoque à plusieurs reprises la présence, dans l'ombre du roi et des chefs de l'Asante, d'« esclaves de confiance[121] », et déclare qu'ils « ne sont pas peu nombreux[122] », tout en indiquant qu'ils ne forment qu'une petite minorité de l'effectif total des captifs[123]. Auprès de leurs maîtres, ils sont à la fois des confidents et des conseillers ; le roi et les chefs se montrent aussi familiers avec eux qu'ils se montrent distants vis-à-vis de leurs propres sujets ; ce qui s'explique, nous dit Bowdich, par leur volonté de « s'attacher une force étrangère pour réprimer le mécontentement des basses classes de leur propre pays[124] ». De telles « éminences grises » se rencontrent également dans l'histoire abron : ainsi, au bas de la lettre qu'après la prise de Bondoukou par Samori le roi Kwaku Agyeman remet au lieutenant de vaisseau Bretonnet afin de demander du secours aux Français, on peut lire la mention suivante : « Écrit cette lettre sur la demande pressante du roi Ardjoumani et sous sa dictée, en présence de Kofi, son fils, Ardjoumani, son petit-fils, Dibois (*sic*) son captif, tous trois

121. Bowdich, 1819, p. 303-307.
122. Bowdich, 1821 a, p. 18-19.
123. Bowdich, 1819, p. 303.
124. Bowdich, 1821 b, p. 28 ; 1819, p. 303.

ses conseillers intimes[125] ». Il semble toutefois qu'au Gyaman ce rôle occulte, ait été principalement tenu par des Dyula. Mais en tout état de cause, l'existence de tels personnages peut-elle être considérée comme un indice de mobilité sociale ? Je ne le pense pas ; certes ces captifs sont dispensés des travaux et des peines qui sont le lot du commun des captifs ; ils mènent une vie plus douce et plus confortable, et dans la coulisse, ils exercent une influence réelle ; mais ils restent exclus de la hiérarchie sociale et politique officielle, et ils doivent tout ce qu'ils sont au seul bon plaisir de leur maître, qui peut du jour au lendemain les ramener au néant sans aucune formalité. Bien plus, c'est précisément dans la mesure où ils restent à l'écart de cette hiérarchie officielle et demeurent des captifs qu'ils peuvent jouer leur rôle : si leur maître a confiance en eux, c'est d'abord parce qu'il ne se sent pas menacé par eux, parce que leur statut d'inférieurs leur interdit de se poser jamais en rivaux vis-à-vis de lui.

Pour l'Asante comme pour le Gyaman, on ne peut donc parler de mobilité sociale que dans la mesure où des hommes de basse extraction, et, dans le cas qui nous intéresse, des captifs, peuvent accéder, non seulement à des positions où ils peuvent exercer une influence de fait, mais aux fonctions et grades socialement institués et reconnus par la communauté politique dans son ensemble ; or à cet égard, l'Asante et le Gyaman suivent des voies profondément différentes. En Asante, si seule une minorité de captifs peut s'engager dans la carrière politique ainsi définie, les heureux élus peuvent en revanche s'y élever très haut. Bowdich évoque sur ce point plusieurs exemples significatifs, tel celui de Musoe, esclave de « Quashie Jacon », chef de l'une des provinces du Wassa : Musoe devint chef de Samcow, et accorda hospitalité et protection à son ancien maître lorsque celui-ci fut chassé de son siège par son rival Esson Cudjo[126] ; tel surtout celui d'« Agay » (Agyei), qui dans sa jeunesse transportait sur sa tête des charges de sel entre Akwamu et Kumasi, et sut à ce point conquérir la confiance de ses maîtres successifs par sa franchise, son éloquence et sa sagesse, que le dernier de ceux-ci, l'Asantehene Osei Bonsu, finit par le nommer second *okyeame* (porte-parole) du royaume[127].

---

125. Kwaku AGYEMAN, au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, 9 août 1895; Archives FOM, Missions 11.

126. BOWDICH, 1819, p. 217.

127. BOWDICH, 1819, p. 248-249 ; WILKS, 1967, p. 219-220 ; ARHIN, 1968, p. 45.

A la même époque, le *sannahene* (trésorier) Opoku déclare à Hutchison qu'il possède « un esclave qui a mille serviteurs en armes et qui pourrait lui créer des ennuis[128]. » Un demi-siècle plus tard, Ramseyer et Kuhne nous rapportent le cas d'Akyena, captif du chef Asante Adu Bofo, qui les conduisit de Krepi à Kumasi après leur capture : « Akyena, vieillard d'une soixantaine d'années au front chauve et à la barbe grisonnante, était peut-être le plus désagréable de tous nos gardiens... Esclave d'un rang supérieur, il possédait lui-même un grand nombre d'esclaves et plusieurs femmes[129]. » Comme le remarque Ellis, l'importance de la position atteinte par Akyena est soulignée par le fait qu'Adu Bofo n'hésita pas à lui confier la garde des précieux prisonniers blancs et le commandement de leur escorte, pourtant formée de guerriers libres[130].

En pays abron, nous n'avons rencontré aucun exemple de ce genre : un seul rôle, celui de *kara*, fait intervenir les captifs sur la scène politique ; encore cette intervention est-elle, nous allons le voir, très indirecte. La première signification du terme de *kara* est « âme, esprit[132] » : le captif investi du rôle de *kara* est en quelque sorte l'incarnation de l'âme de son maître. Au Gyaman, chaque homme libre peut avoir un captif *kara*[133] ; le roi et les chefs de province en ont plusieurs[134], mais l'un d'entre eux est alors privilégié. Le maître choisit son *kara* avant même d'être intronisé[135] ; désormais le *kara* mènera la même existence que lui. Ainsi le *kara* d'un roi ou d'un chef de province, reconnaissable à la plaque d'or qu'il porte suspendue à son cou[136], ne va jamais travailler en brousse ; il porte les habits du roi et mange la même nourriture que lui ; il l'accompagne dans tous ses déplacements et, à la guerre, il se tient à ses côtés. Le *kara* est respecté par tous : « Il est comme le fils du roi », nous a-t-on dit, « on ne peut pas l'insulter » ; aussi lui attribue-t-on volontiers un caractère orgueilleux et arrogant : il « se vante » (*o di bakoma*)[137]. Chaque semaine, le jour anniversaire de la naissance du roi — jour indiqué par le prénom de celui-ci — a lieu une céré-

128. Hutchison, in Bowdich, 1819, p. 382.
129. Ramseyer et Kuhne, 1876, p. 68.
130. Ellis, 1887, p. 290-291.
132. Christaller, 1881, p. 254-245.
133. Tiedio, 19 janvier 1967.
134. Adania, 16 février 1967.
135. Tiedio, 19 janvier 1967.
136. Herebo, 16 mars 1967.
137. Tiedio, 19 janvier 1967.

monie dont l'objet est de « laver » l'âme du souverain des impuretés qui ont pu s'accumuler sur elle, et qui pourraient à la longue atteindre sa vitalité. Ce jour-là, le roi fait préparer des œufs et un plat de nourriture que le *kara* s'en va déposer sur le sol en un lieu recouvert au préalable de kaolin. Puis le *kara* se teint les joues en blanc, toujours avec du kaolin, revêt un pagne blanc et se pare des bijoux du roi ; alors, au son des tambours, on le porte en palanquin à la rivière, où l'on emmène également un mouton et un poulet. Là, le *kara* et son escorte se lavent ; on lave aussi le mouton et le poulet, qui sont sacrifiés au retour[138]. Lors du décès du roi, les *kara* sont mis à mort, et c'est le corps du premier d'entre eux qui est déposé dans la tombe du souverain sous le cadavre de celui-ci[139].

Du fait de sa longue intimité avec le chef, le *kara* peut devenir dépositaire des secrètes pensées de son maître, et c'est pourquoi, au moins en Asante, certains d'entre eux étaient épargnés lors des funérailles royales : il fallait qu'ils puissent transmettre leur savoir au successeur[140]. Nos informateurs abron n'ont pas mentionné d'exemptions de ce genre. Il reste qu'au Gyaman, le *kara*, bien placé pour recevoir les confidences de son maître, assuré par ailleurs d'une immunité totale contre les intrigues de la cour tant que le roi est en vie, peut s'il en a le désir et la capacité, exercer une influence importante, et cette influence est cette fois reconnue et admise.

De l'existence des *kara*, faut-il conclure que la carrière politique est ouverte au moins en partie aux captifs ? Je ne le pense pas, car s'il est réservé aux captifs, ce rôle de *kara* est aussi le seul auquel ils puissent prétendre ; or il est clair qu'il est d'abord d'ordre religieux, et ne peut donc être confondu, ni avec les fonctions gouvernementales ou administratives — *sannahene* (trésorier), *gyasehene* (intendant), *okyeame* (porte-parole), *safohene* (capitaine) — ni avec les fonctions dévolues aux membres de la maison et de la cour du roi — *asokwafo* (musiciens), *akofranafo* (porte-glaives), *brafo* (bourreaux), etc. Plus précisément, le *kara* tient toute sa puissance de son identité « mystique » avec la personne de son maître ; il n'occupe donc pas dans la hiérarchie politique un poste distinct. S'il a de l'influence, celle-ci s'exerce exclusivement par l'intermédiaire du roi ; il n'a aucun pouvoir direct. S'il profite largement des richesses royales, il

138. Tiedio, 19 janvier 1967 ; Adania, 16 février 1967 ; Herebo, 16 mars 1967.
139. Tiedio, 19 janvier 1967 ; Herebo, 16 mars 1967.
140. Ellis, 1887, p. 165.

n'a pas de biens qui lui soient propres. Le *kara* ne constitue donc nullement un indice de mobilité sociale au bénéfice des captifs.

Le Gyaman se distingue donc profondément sur ce point de l'Asante, où l'on trouve non seulement des *okra*, mais aussi, comme nous l'avons vu, des captifs qui s'élèvent très haut dans la hiérarchie politique proprement dite. Comment s'explique cette différence entre les deux royaumes ? Sans m'attarder sur ce point, qui appellerait de longs développements, je pense qu'elle tient à des différences d'origine et de structure entre les deux États : le royaume du Gyaman est un État fondé sur la conquête ; une petite aristocratie guerrière d'origine akan y gouverne une majorité de paysans kulango et de captifs venus du nord ; l'unité du royaume est donc fragile ; pour la conserver, il faut assurer à la fois la cohésion et l'homogénéité de la catégorie dominante. A cette fin concourent plusieurs dispositions ; partage du pouvoir entre le roi et les chefs de province, enchevêtrement des provinces, large diffusion des chances d'accès au pouvoir dans l'aristocratie dirigeante, grâce à un système de succession par rotation, tous ces traits tendent à réduire les occasions de conflit à l'intérieur de la minorité abron, donc à protéger son unité. Mais il faut également empêcher cette minorité de se dissoudre dans la multitude de ses sujets : c'est pourquoi elle constitue un groupe relativement fermé et s'attribue une sorte de monopole sur les responsabilités politiques. Au contraire, même si l'Asante est très vite devenu un empire, son noyau initial — les États de la Confédération, Kumasi, Juaben, Bekwai, Kokofu, Mampon, Nsuta — forme un ensemble homogène quant à la langue, aux coutumes, à la religion, quant aux origines historiques également ; avec le système des clans, il dispose par ailleurs d'un puissant facteur d'intégration. Aussi sans mettre en péril son unité, peut-il bien davantage que le Gyaman favoriser la promotion des étrangers, même d'origine servile. Et lorsque l'Asantehene, soucieux à la fois d'administrer efficacement son empire et de balancer la puissance des chefs traditionnels, tentera de constituer un corps de détenteurs d'offices entièrement dévoué à sa personne, les captifs seront pour ce corps des recrues particulièrement désignées, puisque si haut qu'ils puissent s'élever, ils tiendront toujours toute leur fortune du seul bon plaisir royal.

4. Fonctions économiques des captifs

Quelles sont les fonctions assumées par les captifs dans l'économie du royaume ? On peut, me semble-t-il, les ranger sous trois rubriques.

En premier lieu, les captifs accomplissent une partie très importante du travail agricole. Traversant le Gyaman du sud au nord au cours de son voyage vers Bondoukou, Ewart écrit : « De grandes quantités de terres sont mises en culture ; tout le travail est fait par des esclaves qui sont principalement des Moshi et des Grunshi[141]. » En fait, s'il est difficile de concevoir une cour abron sans captifs, il est cependant exagéré d'affirmer que tous les travaux des champs leur incombent. Lorsque le maître est simplement un homme libre, il participe également à ces travaux, ainsi que ses enfants et ses proches. Le captif doit alors simplement travailler plus dur que les autres, et on lui confie les tâches les plus pénibles et les plus salissantes. Mais il en va autrement dans la cour du roi, des chefs de province et même des notables (*safohene*, *okyeame*, etc.) : on n'imagine pas, avant la colonisation, un chef abron penché sur sa houe. Ici, ce sont effectivement les captifs qui assurent la totalité du travail, à une réserve près : dans le cas du roi et des chefs de province, les habitants du village-capitale et ceux des villages environnants sont requis à tour de rôle pour une journée pendant les périodes d'activité les plus intenses, et notamment celle du buttage des ignames[142]. Mais en dehors de ce concours occasionnel, l'aristocratie abron vit du travail de ses captifs. Les fils, les serviteurs et les plus âgés des captifs du roi ou du chef surveillent l'avancement de l'ouvrage. Étant affectés à la culture des champs, dont beaucoup sont fort éloignés du village, nombre de captifs n'habitent pas la cour de leur maître, et passent le plus clair de leur existence dans des campements installés à côté des plantations dont ils ont la charge : ils peuvent ainsi protéger celles-ci contre les incursions des agoutis et autres animaux sauvages.

En second lieu, les captifs accomplissent la plus grande partie des travaux liés à l'extraction de l'or. En pays abron,

141. Ewart to Colonial Office, October 24, 1889, P.R.O.C.O. African West, 354.

142. Herebo, 1er et 16 Mars 1967.

celle-ci est pratiquée sous deux formes nettement distinctes, tant sur le plan des techniques mises en œuvre que sur celui de l'organisation du travail et de la répartition du produit.

Tout d'abord, l'or, sous forme de poudre, est tiré des alluvions déposées par les cours d'eau qui coulent sur des terrains aurifères, au moyen d'un procédé analogue au lavage à la batée utilisé par tous les chercheurs d'or individuels au XIX^e^ siècle, en Amérique comme en Australie. Tandis que les hommes recueillent les alluvions, le lavage proprement dit est réservé aux femmes et aux captifs. Chaque chef de famille peut librement tenter de se procurer de l'or de cette façon[143] ; toutefois, s'il se livre à cette recherche en dehors de son propre village et de sa propre province, il devra verser une redevance aux chefs du village et de la province dont relève le site qu'il exploite[144]. Seuls le roi et les chefs de province sont dispensés de cette redevance, et ils peuvent par conséquent faire chercher l'or par leurs captifs où bon leur semble[145]. Le long des rivières « aurifères », on trouve donc côte à côte les hommes libres et les captifs envoyés par le roi, les chefs de province et les notables sous la surveillance d'un de leurs fils ou de leurs serviteurs[146].

Par ailleurs, l'or est extrait de véritables mines, dont les principales sont réparties entre deux zones[147]. La première se trouve au sud et au sud-est de Bondoukou, aux abords de la route qui conduit de Bondoukou à Asikaso par Dadiasi, Asuefri et Matemangwa[148]. Elle fut la première exploitée, et son existence semble avoir été l'une des causes qui déterminèrent l'arrivée dans la région des premiers Abron. L'autre est constituée par les massifs montagneux qui s'élèvent à l'ouest et au nord-ouest de Bondoukou, dans les environs de Sapia[149] et de Sapli[150] : sa mise en valeur semble avoir commencé après la défaite

---

143. Welekei, 6 septembre 1970.

144. HUBERT, 1914, p. 16-17 ; TAUXIER, 1921, p. 307-308.

145. TAUXIER, 1921, p. 337.

146. Kikereni, 7 septembre 1970.

147. *Report of* LANG, November 17, 1892 ; P.R.O.C.O. African West, 435.

148. De multiples puits seront signalés par LONSDALE entre Dadiasi et la Prah (1883, p. 126), par DAVIDSON-HOUSTON à Puliano (*Report of* DAVIDSON-HOUSTON, June 30, 1896, P.R.O.C.O. 96 /275), par CLOZEL entre Matemangwa et Asuefri, et entre Bakote et Dadiasi (CLOZEL, 1906, p. 53-55) et enfin par DELAFOSSE à Kyimbrikru, 1908, p. 90. Par ailleurs TREICH-LAPLÈNE mentionne de nombreux chantiers de lavage au bord des ruisseaux qui traversent la piste entre Anibilekru et Gyendé (TREICH-LAPLÈNE, 1896, p. 293-294).

149. BINGER, 1892, II, p. 170.

150. Herebo, 20 mars 1967.

infligée aux Abron par l'Asantehene Opoku Ware vers 1740 ; en particulier c'est à Siraude que les Abron ont trouvé l'or qui leur a permis de payer le tribut exigé par les Asante à partir de cette date[151] ; c'est également à Siraude qu'ont été découvertes les pépites avec lesquelles le roi Adingra se fera fabriquer une chaise en or massif, défiant ainsi l'autorité de l'Asantehene Osei Bonsu, ce qui provoquera la guerre de 1818[152]. Si l'on en croit Freeman, la première de ces deux zones est aussi la plus riche[153], et elle attirera de nombreux étrangers : des Asante, tels ceux qu'Adingra fera jeter dans les puits de mine à la veille de la guerre de 1818[154], des Aowin, tels ceux que Lonsdale rencontre entre Daimba et Bentikrum, et qui sont établis au Gyaman depuis cinq générations[155].

La technique utilisée dans ce second cas est bien différente : il s'agit en effet ici d'atteindre le filon aurifère lui-même. On creusera donc des puits, de 70 centimères à 1 mètre de diamètre[156], et d'une profondeur qui est en moyenne de 3 à 10 mètres[157], et qui peut aller, si l'on en croit Clozel, jusqu'à 20 mètres[158]. Comme l'objectif est d'épuiser le filon, et que les Abron, à la différence des Baule, ne percent pas de galeries horizontales reliant les divers puits, ceux-ci sont creusés à des intervalles très réduits, de quelques mètres au plus : le terrain exploité ressemble ainsi à une véritable écumoire. Sur les parois du puits, on dispose un bourrelet d'argile de forme hélicoïdale, grâce auquel le mineur descend au fond du puits en appliquant la méthode connue des alpinistes sous le nom d'opposition : les pieds sont placés sur le bourrelet, et le dos est appuyé sur la paroi opposée[159]. Lorsque le filon est atteint, l'extraction

---

151. Kikereni, 7 septembre 1970.

152. Tabagne, 14 mai 1968.

153. FREEMAN, 1898, p. 529.

154. REINDORF, 1895, p. 163-164.

155. LONSDALE, 1883, p. 125.

156. *Report of* DAVIDSON-HOUSTON, June 30, 1896, P.R.O.C.O. 96/275 ; CLOZEL, 1906, p. 53-54.

157. Elle est de neuf pieds selon DUPUIS (DUPUIS, 1824, Part II, p. LVI-LVII) ; de douze pieds selon LONSDALE (LONSDALE, 1883, p. 126) ; de dix pieds selon DAVIDSON-HOUSTON (*Report of* DAVIDSON-HOUSTON, June 30, 1896, P.R.O.C.O. 96/275), de deux à cinq mètres selon DELAFOSSE (DELAFOSSE, 1908, p. 90). Certains puits atteignent trente pieds selon LONSDALE et DAVIDSON-HOUSTON, *ibid.*, sept à huit mètres selon BENQUEY (BENQUEY, in Gouvernement Général de l'AOF 1906, p. 160).

158. CLOZEL, 1906, p. 53-54.

159. BINGER a observé dans la région de Prikro un dispositif analogue (BINGER, 1892, II, p. 248-249).

commence : la terre aurifère, déposée dans des calebasses, et les blocs de quartz sont remontés au jour à l'aide de lianes. A la surface, une équipe lave la terre ou concasse le quartz. C'est pour permettre ce lavage que la plupart des mines sont installées à proximité des cours d'eau[160] ; lorsque cela n'est pas le cas, des captifs transportent la terre extraite du puits jusqu'à la rivière la plus proche[161] ; ou bien l'on creuse des fosses profondes de 1 mètre 50 à 3 mètres, et la terre est lavée avec les eaux de pluie déposées au fond de la fosse[162].

Le travail dans les mines est entièrement réservé aux captifs parce que, nous a-t-on dit, il s'agit d'un travail très pénible et surtout très dangereux. De fait, lorsque le filon est atteint, le mineur commence à creuser autour de lui à l'horizontale ; dès lors le puits prend très vite la forme d'un cône de plus en plus évasé. Comme aucun travail de boisage n'est entrepris pour consolider les voûtes, celles-ci s'effondrent souvent, et le mineur est alors enseveli sous des mètres d'éboulis qui rendent tout sauvetage impossible. C'est la raison pour laquelle les hommes libres ne se risquent pas au fond des puits.

Or, compte tenu du caractère aléatoire des forages — les filons ne sont pas atteints du premier coup, et ne sont pas également riches —, compte tenu, par conséquent de la nécessité de creuser de nombreux puits, compte tenu, enfin, du fait que chacun des puits exploitables occupe, nous le verrons, de trois à six personnes au moins, seuls ceux qui disposent d'une main-d'œuvre servile abondante peuvent s'engager avec profit dans les entreprises minières. C'est pourquoi, bien qu'en théorie chacun soit libre de s'y livrer, elles sont en fait réservées au roi, aux chefs de province et aux plus riches des notables.

L'extraction de l'or est dans une large mesure une activité saisonnière qui se pratique pendant les premières semaines ou les premiers mois de la petite et de la grande saison sèche. En effet, les pluies rendent le travail très difficile : les puits de mines sont inondés ; par ailleurs les rivières sont en crue, et seuls des plongeurs peuvent alors atteindre les alluvions déposées dans leur lit ; mais il s'agit là d'une opération qui n'est guère rentable : pendant la remontée du plongeur à la surface, la plus

160. Binger, 1892, II, p. 167-168 ; Benquey, in *Gouvernement Général de l'AOF*, 1906, p. 160.

161. Monnier, 1894, p. 141-142.

162. Monnier, 1894, p. 142 ; Bondonneau, 1901, p. 19.

grande partie du sable recueilli retombe au fond[163]. Enfin, en cette période, le travail agricole retient la plupart des travailleurs disponibles : aussi les villageois se bornent à exploiter l'or sur le territoire de leur propre village, et se livrent principalement au concassage des quartz et à la recherche des pépites[164]. Mais par ailleurs le lavage des sables et de la terre aurifère exige d'importantes quantités d'eau : or celle-ci se fait plus rare à mesure que la saison sèche avance, et le travail de l'or n'est bientôt possible qu'aux alentours des cours d'eau permanents. Ainsi les époques de l'année les plus favorables à l'extraction de l'or sous ses diverses formes sont celles qui suivent immédiatement les pluies[165] ; c'est alors que se produisent vers les gîtes aurifères des migrations temporaires qui peuvent entraîner des villages entiers : ainsi en novembre 1893, Braulot rencontrera dans l'Asikaso les habitants du village abron de Kandena, situé à une centaine de kilomètres plus au nord[166].

Compte tenu de ce caractère saisonnier, l'extraction de l'or mobilise en pays abron des effectifs considérables de travailleurs. A s'en tenir aux mines, en effet, l'exploitation d'un puits exige le concours simultané d'au moins trois personnes : le mineur au fond du puits, celui qui remonte à la surface les blocs de quartz ou les calebasses remplies de terre, et la laveuse ; par ailleurs le caractère pénible du travail impose des relèves fréquentes : il faut donc compter pour chaque puits deux équipes ainsi constituées[167] ; si le lieu de l'extraction est éloigné de celui du lavage, il faut prévoir en outre des porteurs. Comme des centaines de puits sont en activité au même moment, on comprend l'importance de la main-d'œuvre requise. Nous disposons à ce sujet de quelques données, qu'on ne saurait prendre au pied de la lettre puisqu'il s'agit de témoignages de seconde ou de troisième main, mais qui n'en fixent pas moins des ordres de grandeur. Dupuis, qui se rend à Kumasi en 1820, écrit : « Sur les rives du Barra[168], une rivière qui prend sa source près de la grande ville musulmane de Kherabi[169] et coule vers

---

163. Tournafond, 1877, p. 10.

164. Binger, 1892, II, p. 248-249.

165. Peuchgaric Ainé, 1857, p. 30 ; Tournafond, 1877, p. 16 ; Jordan, 1904, p. 13.

166. Braulot, 1893, p. 80.

167. Cheruy, 1912, in Hubert, 1914, p. 9.

168. Il s'agit en fait de la rivière Bâ qui arrose le sud du Gyaman et l'Asikaso.

169. Cette cité, à laquelle les différentes cartes dressées au cours du

le sud pour se jeter dans le Tando ou rivière d'Assinie[170], les Gamans pratiquent le lavage de l'or, et mes informateurs rapportent que pendant la saison des pluies, il y a du travail pour huit ou dix mille esclaves pendant deux mois[171]. » Moins de trente ans plus tard, Gordon, qui séjourne en Gold Coast en 1847-1848, déclare : « Les principales mines que possède l'Ashantee se trouvent au Gaman, territoire annexé par ce royaume au début du siècle dernier. On les dit extrêmement riches, et, d'après les rapports que nous en avons reçus, quarante mille bras y sont employés[172]. » Pour mieux apprécier ces indications, on se rappellera que les premiers administrateurs français évaluent la population du royaume à quelque quatre vingt mille habitants au début du XX^e siècle[173] : même si les épidémies de variole signalées par divers voyageurs[174], l'épizootie de 1892[175] et l'occupation samorienne ont pu avoir d'importantes conséquences démographiques, cette population n'était certainement pas au XIX^e siècle supérieure à cent mille habitants.

Une dernière tâche économique est dans une large mesure à la charge des captifs : c'est le transport des marchandises. Celui-ci s'effectue pour l'essentiel, non pas à dos, mais à tête d'homme. Certes, aux témoignages de Blin, l'interprète abure du capitaine Ménard[176], et de Monnier[177], on trouve à Bondoukou des bêtes de somme et en particulier des ânes. Mais ceux-ci ne peuvent s'acclimater de façon durable dans la région, et ne tardent pas à y mourir[178]. Par ailleurs on ne peut les utiliser que sur les routes qui rayonnent de Bondoukou vers le nord, là où la forêt cède la place à la savane[179]. Enfin cette utilisation n'est possible qu'à certaines époques de l'année. Binger déclare par exemple : « De Salaga à Kintampo, et de ce dernier point

---

XIX^e siècle avant la pénétration européenne (DUPUIS, 1824 ; MAC QUEEN, 1840 ; *Revue Maritime et Coloniale*, 4^e série, tome 39, 1873, p. 784 ; JOHNSTON, 1884, p. 210 ; KIRBY, 1884, p. 488) attribuent des positions géographiques très variables, n'a pu être encore identifiée.

170. Le Bâ se jette en réalité dans le Comoé.
171. DUPUIS, 1824, Part II, p. LVI-LVII.
172. GORDON, 1874, p. 40.
173. CLOZEL et VILLAMUR, 1902, p. 3 ; CLOZEL, 1906, p. 63.
174. BOWDICH, 1819, p. 245 ; MONNIER, 1894, p. 184.
175. BRAULOT, 1893, p. 25 et p. 41 ; MONNIER, 1894, p. 231.
176. Voir ce témoignage dans BALLAY à Sous-Secrétaire d'État aux Colonies 10 août 1891, Archives FOM, Côte d'Ivoire, I, 3.
177. MONNIER, 1894, p. 187.
178. BRAULOT, 1893, p. 64.
179. *Report of* LANG, November 17, 1892 P.R.O.C.O. African West, 435.

à Bitougou, les animaux de transport ne sont utilisés que pendant une très courte période, quand les herbes ont été brûlées et que le sorgho vient d'être récolté, période qui correspond par cette latitude aux mois de février et mars ; plus tard quand le sorgho manque il ne faut plus songer à effectuer ce trajet avec des animaux, il ne reste plus que le porteur[180]. »

Assurément les captifs n'ont pas le monopole du portage humain. Des hommes libres peuvent s'y livrer pour leur propre compte ou pour celui d'autrui : en ce cas ils se loueront à tel ou tel notable ou négociant qui leur confiera une charge de 30 à 35 kilogs, et leur assurera en échange leur subsistance pendant le voyage et un salaire proportionnel à la distance parcourue. Signalons à titre d'indication que, selon Davidson-Houston, les porteurs engagés par les marchands pour aller de Bondoukou à Cape Coast reçoivent, en 1896, pour vingt-trois jours de marche, l'équivalent de cinq shillings pour leurs frais de subsistance, et d'une livre sterling pour leur salaire[181]. Ce portage effectué par des hommes libres serait même, d'après le capitaine Benquey, la seule forme de travail salarié qu'ait connue le pays abron avant la colonisation française[182]. Mais, ici encore, au Gyaman comme dans toutes les régions voisines, le roi, les chefs de province, les notables et les négociants les plus riches s'en remettent principalement à leurs captifs du soin de transporter les marchandises qu'ils veulent vendre[183]. Revenant de Bondoukou en 1892, Lang écrit : « Un commerçant de l'intérieur transporte ses marchandises à la côte au moyen d'une demi-douzaine d'esclaves qui sont disponibles pour porter des charges lors du voyage de retour, s'ils n'ont pas été vendus[184]. » Lorsque l'expédition est organisée par le roi ou par un chef, il en confie la surveillance à l'un de ses fils, de ses serviteurs ou de ses proches, ou bien à un captif âgé[185]. Celui qui se propose de former une caravane peut d'ailleurs louer des captifs à cette fin ; en ce cas, il prendra leur subsistance à sa charge, et versera à leur maître l'équivalent du salaire qu'ils percevraient s'ils étaient libres[186]. Nous avons déjà évoqué plus haut les consé-

---

180. Binger, 1892, II, p. 144.

181. *Report of* Davidson-Houston, June 30, 1896, P.R.O.C.O. 96/275.

182. Benquey, in Clozel et Villamur, 1902, p. 223 et 296.

183. Voir sur ce point Lonsdale, 1883, p. 127 ; et aussi Ritter, 1835, p. 502 ; Cruikshank, 1853, II, p. 33-35 ; Claridge, 1915, II, p. 183.

184. *Report of* Lang, November 17, 1892, P.R.O.C.O. African West, 435.

185. Kikereni, 7 septembre 1970.

186. Benquey, in Clozel et Villamur, 1902, p. 223.

quences de l'émancipation des captifs dans la Gold Coast Colony, en 1874, sur l'orientation du commerce abron : peu soucieux de voir leurs captifs s'enfuir dès leur arrivée en territoire britannique, le roi et les chefs préfèreront se tourner vers Assinie et Bassam.

Agriculture, extraction de l'or, portage, telles sont en pays abron les principales branches économiques dans lesquelles les captifs sont employés. Pour évaluer l'importance de la main-d'œuvre captive dans le fonctionnement du système économique abron, reste à apprécier la place qu'y occupent ces diverses branches. Or il faut ici distinguer deux cas.

En pays abron, les captifs, nous l'avons vu, sont bien loin de supporter seuls la charge des travaux agricoles ; les hommes libres de basse extraction et les paysans kulango en prennent une large part. En revanche c'est l'utilisation et l'exploitation des captifs qui permettent à l'aristocratie abron de se dispenser de tout travail aux champs et de se consacrer entièrement aux activités sociales — politiques, judiciaires, administratives, militaires, rituelles — à travers lesquelles elle perpétue sa domination. En ce sens, le surtravail fourni par les captifs est une condition nécessaire de l'hégémonie de cette aristocratie. Toutefois ce surtravail a pour but d'assurer la consommation de la catégorie sociale dominante ; de ce fait, pour reprendre les termes de Marx, la production agricole des captifs reste « gouvernée par la valeur d'usage », ce qui « ne fait point naître un appétit dévorant de surtravail[187]. » Autrement dit, si dure que soit la condition faite aux captifs, la captivité conserve ici un caractère patriarcal, dans la mesure où les exigences de la consommation des maîtres n'imposent pas une aggravation continue de l'exploitation, une croissance continue du volume du surtravail extorqué.

Mais par ailleurs le Gyaman est inséré dans un vaste réseau d'échanges commerciaux à longue distance qui relient la moyenne vallée du Niger à l'Asante et à la côte du Golfe de Guinée, Kong et l'Anno à Salaga et au pays hausa. Dans ce réseau, le Gyaman intervient sous trois formes. En premier lieu, de nombreuses voies commerciales se croisent sur son territoire, et en particulier à Bondoukou, qui apparaît ainsi comme une importante place de transit. Du Soudan et de Kong arrivent le sel du Sahara, les tissus, le bétail, la ferronnerie ; de l'Anno

187. Marx, 1867, Livre I, Tome 1, p. 231-232.

les kola blanches ; du pays asante, les kola rouges ; de la côte, les armes à feu et la poudre, les étoffes anglaises et hollandaises, le fer et le cuivre en barres, la quincaillerie, l'alcool, le sel marin. Le rôle de Bondoukou est d'autant plus important qu'à plusieurs égards la ville constitue dans le réseau un point de rupture : c'est à Bondoukou que l'on passe du portage animal au portage humain lorsque l'on se dirige vers le sud ; c'est à Bondoukou que se rencontrent la zone des paiements en cauris et celle des paiements en poudre d'or. Enfin, tandis que les commerçants du sud ne franchissent jamais le Comoé et s'arrêtent le plus souvent à Bondoukou[188], les commerçants de Kong, de Bobo et de la vallée du Niger, eux non plus, ne dépassent guère Bondoukou ; si certaines caravanes poussent jusqu'à Wenchi, Kumasi et même Cape Coast[189], la plupart d'entre elles demeurent à Bondoukou : le responsable de la caravane confie ses marchandises à un Dyula de la ville qui se charge de les écouler sur les marchés méridionaux[190]. Mais dans ce rôle de relais et de transit, ce sont essentiellement les Dyula et leurs captifs qui interviennent, depuis le *diatigi* qui accueille les marchands étrangers et se fait leur mandataire jusqu'aux captifs établis dans les villages de culture voisins de Bondoukou, dont le travail assure le ravitaillement des caravanes. Les captifs des Abron, pour leur part, ne sont pas concernés par cet aspect des échanges commerciaux, sinon dans quelques villages qui forment étape : en ce cas ils contribuent eux aussi au ravitaillement des caravanes.

En second lieu, il existe à Bondoukou, un certain nombre d'activités artisanales de transformation, notamment le tissage et surtout la teinturerie : le coton vient du nord[191], il est tissé par des Dyula originaires de Kong[192] et teint par des Hausa[193]. Ainsi traitées, les étoffes sont réexportées vers le sud[194]. Mais ici encore les Abron et leurs captifs ne sont pas concernés.

Quelle est donc la contribution spécifique des Abron à ce réseau d'échanges ? Ils y interviennent principalement en y introduisant deux produits : l'ivoire et l'or. Quant à l'ivoire, le roi et les chefs de province en ont le monopole : lorsqu'un chasseur

188. Bowdich, 1819, p. 182.
189. Benquey, in Clozel, 1906, p. 207-208.
190. Joseph, 1915, p. 205.
191. Binger, 1892, II, p. 191.
192. Joseph, 1915, p. 204-205.
193. Freeman, 1898, p. 223-227 ; Benquey, in Clozel, 1906, p. 196-197 ; Joseph, 1915, p. 204-205.
194. Joseph, 1915, p. 204-205.

abat un éléphant, il est tenu de leur remettre ses défenses ; si le roi ou le chef veulent se défaire de celles-ci, ils chargent leurs serviteurs d'aller les vendre sur la côte[195]. Mais c'est l'or qui forme l'apport essentiel des Abron au circuit des échanges.

Dès les temps les plus reculés, le territoire qui, à partir de la fin du XVII^e siècle, sera celui du royaume du Gyaman, est réputé pour sa richesse en or. Nous ne reviendrons pas ici sur le problème de l'identification, tant du pays de Bitu évoqué par le *Tarikh es Sudan* au XVII^e siècle[196] et par le médecin marocain Al Ghasani en 1586[197], que de la ville de Beetun et de la contrée de Toom citées par Pacheco Pereira au début du XVI^e siècle[198]. As Sadi, Al Ghasani et Pachero Pereira mentionnent tous trois l'importance des ressources aurifères du pays, et, à la suite d'Ivor Wilks[199], je pense que le terme de Bitu désigne bien la cité dyula de Bighu (Begho) et l'actuelle région de Bondoukou. Mais aux dates auxquelles ces textes sont écrits, le royaume du Gyaman n'est pas encore constitué ; par suite, la controverse sur Bitu et Bighu ne nous concerne pas directement. En revanche, à partir des premières années du XIX^e siècle, nous disposons de multiples témoignages concordants : pour Bowdich[200], pour Dupuis[201], suivi par Mac Queen[202], Beecham[203] Cruikshank[204] et Burton[205], pour Wilson[206] et pour Gordon[207], c'est au Gyaman que se trouvent les mines d'or les plus abondantes de cette partie de l'Afrique occidentale. Une partie de l'or extrait est transformée sur place et vient enrichir le trésor des rois et des chefs de province : outre la chaise en or massif que nous avons déjà évoquée, le roi Adingra aurait possédé, selon Bowdich, « des marches en or massif pour monter dans son lit[208]. » Binger verra pour sa part entre les mains du roi Kwaku Agyeman une épée « surmontée d'une poignée en or fondu, creuse, comprenant

195. Kikereni, 7 septembre 1970.
196. As Sadi, 1964, p. 22-23.
197. Renaud, 1928, p. 51-52.
198. Pacheco Pereira, 1956, p. 65 et p. 67.
199. Wilks, 1969, p. 15.
200. Bowdich, 1819, p. 169.
201. Dupuis, 1824, Part II, p. LVI.
202. Mac Queen, 1840, p. 33.
203. Beecham, 1841, p. 157-158.
204. Cruikshank, 1853, II, p. 278.
205. Burton, 1893, II, p. 350.
206. Wilson, 1856, p. 188.
207. Gordon, 1874, p. 40.
208. Bowdich, 1819, p. 307.

une double pomme, d'un poids d'environ un kilogramme[209]. » Mais le reste de cet or est exporté, et ce sont ces exportations qui font la renommée du Gyaman ; dès le début du XIXe siècle, celle-ci s'est étendue jusqu'au Fezzan : le capitaine Lyon, qui séjourne à Murzuk en 1819, rapporte : « On dit que la capitale de Ouangara qu'on place au sud de Tombouctou se nomme Battagoo et que c'est une grande ville dans les environs de laquelle on trouve beaucoup d'or[210]. » Lorsqu'on sait que les Hausa désignent la ville de Bondoukou sous le nom de Bitugu, on est tenté d'identifier Bondoukou et le « Battagoo » de Lyon. Selon Dupuis, la plus grande partie de l'or commercialisé par les Abron a d'abord été dirigée vers Kong et la moyenne vallée du Niger[211] ; mais, au commencement du XIXe siècle, cet or change de destination : en raison du soutien apporté par Kong aux Abron rebelles, les Asante, après leur victoire de 1818, entravent, sinon interrompent les liens commerciaux entre leur empire et la capitale des Watara[212] ; par ailleurs, à la suite de l'abolition de la traite, l'ensemble du commerce asante se détourne quelque peu de la côte pour se diriger vers Salaga, Yendi et le pays hausa[213], et le Gyaman est, après sa défaite, entraîné lui aussi dans cette reconversion : selon Dupuis, l'or tiré de ses mines « passe en petites quantités dans les provinces maritimes d'Apollonia, Ahanta, Fantee... et la plus grande partie du métal est emportée par les négociants de l'intérieur, ou remise aux correspondants des Musulmans à Yendi, Salaga, Banko, Wabea et autres grandes villes des districts du nord-est. Sous forme de monnaie, cet or atteint rapidement Zogho, Salamo, Kook et enfin Nikki, capitale du grand royaume de Borgu, où il est transformé en bijoux et en ducats (Mitskal). Sous sa nouvelle forme, il gagne aussi rapidement le Koara à Haoussa, ou bien il est mis en circulation dans les provinces ou royaumes voisins de Wawa, Maury, Kaiman, Baman et Kandashi[214]. » Quoi qu'en dise Dupuis, il n'est cependant pas sûr qu'au XIXe siècle l'or abron n'ait pas eu d'autres débouchés

209. Binger, 1892, II, p. 174.
210. Lyon, 1822, p. 150-151.
211. Dupuis, 1824, Part II, p. lvii-lviii.
212. Dupuis, 1824, Part II, p. cvii.
213. Wilks, in Meillassoux, 1971, p. 130.
214. Dupuis, 1824, Part II, p. lvii-lviii. Dans ce texte, le Koara désigne le Niger ; Zogho, la ville de Djugu ; Wawa et Kaiman, les royaumes dont les capitales se trouvent à Wawa et Kaiama ; Maury, le royaume Mawri. Nous n'avons pu encore identifier les autres lieux cités par Dupuis.

que ceux qu'il cite : il est probable qu'une partie au moins de l'or que, selon René Caillié, « les Mandingues du pays de Kong » apportent à Djenné provient du Gyaman[215] ; il en est de même de celui qui, selon Tardieu, arrive à Assinie en provenance du « pays des Mandingues[216] ».

Comme l'extraction de l'or est, nous l'avons vu, une tâche largement réservée aux captifs, il s'ensuit que la participation propre des Abron au réseau d'échanges à longue distance qui s'étend sur cette zone repose en grande partie sur le travail et l'exploitation des captifs ; de plus, les profits que l'aristocratie abron retire de cette participation viennent pour l'essentiel de la « réalisation », à travers ce réseau, du surtravail extorqué aux captifs. Il faut insister sur ce dernier point. Dans divers articles parus entre 1969 et 1972, Catherine Coquery, puis Samir Amin ont tenté de préciser la notion d'un « mode de production africain », dont la spécificité reposerait sur « la combinaison d'une économie communautaire patriarcale et de l'emprise exclusive d'un groupe sur les échanges à longue distance[216]. » Soulignant le faible volume du surplus prélevé par les aristocraties dominantes sur les communautés paysannes, Catherine Coquery estime que ces aristocraties tirent l'essentiel de leur pouvoir du contrôle qu'elles exercent sur le commerce lointain : grâce à ce contrôle, elles s'assureraient à la fois la jouissance exclusive des marchandises qui font l'objet de ce commerce et d'importants bénéfices prélevés sur les divers partenaires des transactions : « Le despote africain exploitait moins ses sujets que les tribus limitrophes : c'est en effet des échanges à longue distance que provenait la majeure partie du surproduit... Les prélèvements majeurs, répétons-le, ne s'exerçaient pas sur les communautés villageoises, ils provenaient de l'extérieur du territoire grâce aux raids annuels ou à des transactions commerciales pacifiques qui assuraient l'accaparement des produits à des taux très inférieurs à leur valeur[217]. » De façon plus précise, Samir Amin écrit : « Le commerce lointain, mettant en rapport des sociétés qui s'ignorent, c'est-à-dire des produits pour lesquels chacune des sociétés ignore le coût de production chez l'autre, des produits « rares » non substituables, les groupes sociaux qui s'y livrent occupent une position de monopole dont ils tirent leur

215. Caillié, 1830, II, p. 203.
216. Tardieu, 1847, p. 201.
216. Coquery, 1969, p. 73.
217. Coquery, 1969, p. 71 et p. 72.

profit... Lorsque le surplus que les classes dominantes locales peuvent tirer des producteurs à l'intérieur de la formation en question est limité... le commerce lointain permet par le profit de monopole qu'il autorise le transfert (et non certes la génération) d'une fraction du surplus d'une société à une autre[218]. » Sans discuter ici la valeur générale de cette description, nous voudrions montrer qu'elle est entièrement inadéquate au cas du royaume abron.

Certes, au Gyaman, le volume du surproduit prélevé par l'aristocratie abron sur les communautés paysannes est, lui aussi, relativement réduit. Est-ce à dire que cette aristocratie tire son profit[219] de sa mainmise sur les échanges à longue distance ? Nous ne le pensons pas. En premier lieu, le groupe qui, au Gyaman, exerce l'hégémonie politique — l'aristocratie abron — ne se confond pas avec celui qui domine le commerce lointain — la communauté dyula ; même si le roi, les chefs de province et les notables abron organisent chaque année un certain nombre de caravanes qu'ils envoient sur la côte, ils n'exercent donc nullement sur les échanges une emprise exclusive ; s'il fallait parler de monopole, ce serait bien plutôt à propos des Dyula. On pourrait toutefois imaginer que l'aristocratie abron, contrôlant grâce à son pouvoir politique les routes commerciales qui traversent le royaume, exerce indirectement son emprise sur le commerce qui s'écoule le long de ces routes : du même coup, elle serait en mesure d'exiger des Dyula, sous forme de taxes, de péages ou de dons, une part des profits qu'ils tirent de leur négoce ; mais précisément il n'en est rien : les Abron ne prélèvent sur les commerçants dyula ni taxes ni péages d'aucune sorte[220]. Et la raison en est simple : lorsque l'on se rend de Bobo Dyulaso à Kumasi, ou de Kong à Salaga, on peut passer par Bondoukou et cheminer en territoire abron, mais on peut aussi gagner Buna et Bole, qui ont toujours échappé à l'autorité des Abron : imposer aux Dyula l'acquittement d'un droit de passage n'aurait eu d'autre résultat que de les amener à délaisser la route de Bondoukou pour celle de Buna. Quant aux dons, ceux que les chefs de caravanes dyula peuvent offrir aux grands personnages abron sont très probablement compensés et au-delà par ceux que les *karamoko* dyula reçoivent

218. Samir Amin, 1972, p. 7.

219. Nous donnons ici à ce terme le sens très général de surplus approprié par un non-producteur.

220. Herebo, 17 mars 1967 ; Bondoukou, 22 août 1970.

de ces grands personnages en récompense des services politiques, guerriers et rituels qu'ils leur rendent.

L'aristocratie abron n'a donc aucun moyen de contraindre les négociants dyula au partage des bénéfices ; bien au contraire, elle est vis-à-vis d'eux en position de demanderesse : il s'agit pour elle d'obtenir qu'ils viennent à Bondoukou les plus nombreux et le plus souvent possible. Cette situation ne lui est pas particulière, on la retrouve dans toutes les formations où le commerce et le pouvoir politique sont entre les mains de deux groupes distincts ; ainsi, à Dupuis qui suggère l'établissement de droits de douane pour alimenter les caisses de l'État asante, l'Asantehene Osei Bonsu réplique : « Ceci est très bien pour le grand roi (d'Angleterre), mais je ne puis agir ainsi, parce que la coutume Asante est différente. Ici seuls les rois et les grands personnages se livrent au commerce, comme je le fais moi-même. Parfois je leur prête de l'or, s'ils sont hommes de bien ; et alors je ne puis dire : rendez-moi cet or. S'ils viennent d'un autre pays pour faire du commerce à Kumasi, me témoignent leur amitié et me font un cadeau, alors, assurément, je ne puis leur dire de me donner de l'or quand ils achètent et vendent les marchandises. En outre certains commerçants sont fils et frères de rois, et grands capitaines ; je ne dois pas leur dire : donnez-moi de l'or, je dois leur donner de l'or et des provisions, et les renvoyer chez eux heureux et riches, afin que l'on sache à l'étranger que je suis un grand roi et que je sais ce qui est juste. C'est ainsi que je plais aux dieux et qu'ils me donnent de la force[221]. »

Mais, nous dira-t-on, si l'on fait abstraction des Dyula qui sont des étrangers, l'aristocratie abron n'exerce-t-elle pas, à l'intérieur du royaume, un contrôle exclusif sur le commerce lointain ? Autrement dit, parmi les diverses catégories sociales qui forment la population du royaume, n'est-elle pas la seule qui soit en mesure de participer à ce commerce ? En réalité, il s'agit d'un monopole de fait, et non pas d'un monopole de droit. Nous l'avons vu, réserve faite de l'ivoire, chacun est libre de se consacrer à la production des biens — et en l'occurrence de l'or — qui circulent dans le flux des échanges à longue distance. Certes, l'aristocratie abron dispose en ce domaine de certains privilèges reconnus : quand ils font creuser des mines d'or, le roi et les chefs de province sont dispensés de la redevance

221. Dupuis, 1824, p. 167.

due au possesseur du sol[222] ; d'autre part ils peuvent, par le biais des amendes, drainer à leur profit une partie de l'or extrait par les simples particuliers[223] ; enfin, les pépites leur sont réservées[224], mais ils ne les vendent pas au dehors ; ils les font transformer en parures et en joyaux destinés à leur usage personnel par les artisans qui font partie de leur cour[225]. Les institutions du royaume leur assurent donc en ce qui concerne le contrôle de l'or une position avantageuse, mais non pas un monopole. De la même façon, chacun est théoriquement libre de former une caravane de porteurs et de lancer une expédition commerciale. S'il y a cependant monopole de fait, c'est parce que l'extraction de l'or et le portage — c'est-à-dire les deux formes sous lesquelles les Abron interviennent dans le commerce lointain — sont dans une large mesure des tâches réservées aux captifs, et que seuls le roi, les chefs de province et les notables possèdent une réserve de captifs assez abondante pour organiser sur une grande échelle l'accomplissement de ces tâches, et par conséquent pour participer de façon significative aux échanges à longue distance. Autrement dit, si, au sein du royaume abron, c'est l'aristocratie qui prend au commerce lointain la part la plus importante, elle tient cette prépondérance des captifs qu'elle exploite, et non pas d'un contrôle qu'elle se serait directement arrogé sur ce commerce.

C'est ici le point décisif : l'aristocratie abron ne tire pas la majeure partie de son profit et de son incontestable richesse du tribut relativement faible qu'elle exige des communautés paysannes ; elle ne les tire pas non plus d'une prétendue mainmise sur les échanges à longue distance : nous venons de montrer que cette mainmise n'est ni exclusive ni directe. Son profit et sa richesse ne peuvent donc pour l'essentiel provenir que du surtravail extorqué aux captifs qu'elle emploie comme mineurs et comme porteurs. Dans ces conditions, nous analyserions volontiers la formation sociale abron comme la combinaison d'un mode de production « tributaire », dans lequel une aristocratie guerrière opère un prélèvement modéré sur le produit des communautés villageoises, et d'un mode de production de

---

222. Voir note 145.

223. Ahi, 8 août 1970 ; Welekei, 6 septembre 1970 ; NEBOUT, in CLOZEL, 1906, p. 172-173.

224. Herebo, 17 mars 1967 ; Welekei, 6 septembre 1970 ; TAUXIER, 1921, p. 308, note, et p. 337-338.

225. TAUXIER, 1921, p. 338.

type esclavagiste, qui est la véritable base de la fortune de cette aristocratie. Est-ce à dire que le commerce lointain joue dans cette formation sociale un rôle insignifiant ? Non. Sans pouvoir nous attarder sur ce point dans le cadre de cet article, nous indiquerons cependant qu'en premier lieu c'est très probablement le commerce lointain qui a introduit des rapports de production de caractère proprement esclavagiste dans la région où s'est établi le royaume abron : avant d'être partie prenante de ce commerce, celle-ci ne connaissait sans doute qu'un esclavage patriarcal ou domestique. Par ailleurs le surproduit fourni par les captifs ne peut être « réalisé » que par l'intermédiaire du réseau des échanges à longue distance : seul ce réseau permet aux Abron d'échanger leur or, d'une part, contre des biens destinés à une consommation largement ostentatoire — les étoffes, l'alcool et dans une certaine mesure le sel[226] — et, d'autre part, contre des biens qui contribuent soit à la production immédiate — le fer —, soit à la reproduction de la formation sociale — la poudre et les armes à feu.

5. La reproduction des rapports de captivité

Nous avons tenté de mettre en lumière l'existence de la formation sociale abron d'un mode de production de type esclavagiste, qui organise une partie considérable du travail dans trois branches essentielles de l'économie : l'agriculture, l'extraction de l'or et le portage. Mais il faut noter aussitôt que ce mode de production présente d'importantes particularités en ce qui concerne la reproduction des rapports sociaux qui le constituent. Nous avons déjà fait allusion à ces particularités, qui peuvent être résumées comme suit : il n'y a pas de reproduction naturelle ou biologique des captifs, parce que les descendants des captifs ne sont pas eux-mêmes captifs.

En premier lieu, les enfants d'un captif et d'une femme libre sont entièrement libres[227], ce qui est logique à l'intérieur d'une société matrilinéaire. En second lieu, les enfants d'un

---

226. Le sel est en effet un produit de luxe : voir sur ce point ROBERTSON, 1819, p. 213, et *Report* of LANG, November 17, 1892, P.R.O.C.O. African West, 435.

227. Adania, 16 février 1968 ; *Rapport sur la captivité dans le Cercle de Bondoukou*, Archives AOF, dossier K 21 ; TAUXIER, 1921, p. 330.

homme libre et d'une captive sont eux aussi libres[228] ; on les désigne du terme de *fieba*[229] « enfants de la maison » ; leur mère étant une étrangère, ils n'ont pas d'*abusua*, et ils appartiennent à leur père, qui est à la fois le mari et le maître de leur mère. Cette coutume explique pourquoi les mariages entre hommes libres et captives sont particulièrement appréciés par les Abron : dans une société matrilinéaire, un homme n'a en principe aucun droit sur les enfants qu'il a de son épouse libre ; ceux-ci dépendent de leur oncle maternel. Les seuls enfants qu'il puisse conserver auprès de lui et garder sous son autorité sont ceux que lui donne son épouse captive. C'est pourquoi, au témoignage de Benquey, les Abron disent d'eux que ce sont leurs véritables enfants[230]. Les *fieba* et leurs descendants ne subissent du fait de leur origine aucune déperdition de statut, à quelques réserves près. Lorsque le *fieba* est un fils, il peut parfois hériter des richesses de son père[231] : si le matrilignage de son père ne comprend aucun candidat qui soit apte en raison de son âge et de ses talents à recueillir la succession ; le *fieba* deviendra temporairement dépositaire de cette succession ; si toutes les branches du matrilignage sont éteintes, l'héritage lui sera attribué ; quant à ses enfants, ils suivront naturellement le sort de leur mère. Si le *fieba* est une fille, elle est à l'origine d'une nouvelle branche du matrilignage auquel appartient son père, et ses descendants en ligne utérine ont les mêmes droits que le *fieba* masculin. En règle générale, les *fieba* au sens large du terme, c'est-à-dire les descendants en ligne utérine de l'épouse captive, ne peuvent accéder à la chaise quelle qu'elle soit. Toutefois les *fieba* royaux — les fils du roi et d'une captive — sont princes — *ohene ba* — au même titre que leurs demi-frères issus de femmes libres : c'est que le roi a le privilège de faire prévaloir chez ses descendants son propre sang sur celui des maternels.

Qu'en est-il maintenant des enfants issus de mariage entre captifs ? On les appelle *dunko-ba*, enfants de captifs. Le *dunko-ba* dépend toujours du maître de sa mère, mais il demeure avec ses parents tant que ceux-ci restent unis. Il reçoit une parcelle de terre qui lui permet d'assurer sa subsistance ; le reste du

---

228. Adania, 16 février 1968 ; BENQUEY, in CLOZEL et VILLAMUR, 1902, p. 222. TAUXIER, 1921, p. 330.

229. Adania, 16 février 1968.

230. *Rapport sur la captivité dans le Cercle de Bondoukou*, Archives AOF, dossier K 21, DEHERME, 1908, p. 414.

231. BENQUEY, in CLOZEL et VILLAMUR, 1902, p. 222.

temps il travaille pour son maître aux côtés des enfants et des dépendants libres de celui-ci. Il peut se livrer au commerce, et conserver par-devers lui la moitié des bénéfices réalisés ; de même il hérite de la moitié des biens que son père a pu amasser ; dans les deux cas, l'autre moitié revient à son maître. Il peut épouser une captive que son maître lui procurera, ou qu'il s'achètera lui-même ; mais à la différence de celui du *dunko*, son mariage est stable ; le maître peut d'ailleurs lui donner une de ses filles en mariage s'il est content de lui. Le *dunko-ba* peut être mis en garantie, mais il ne peut être revendu ; de même, il ne peut être tué lors des funérailles de son maître, à moins qu'il n'ait commis quelque crime[232], mais sous ce double aspect, son statut n'est pas différent de celui des enfants de son maître. En fait, dès la seconde génération, le descendant de captif n'est plus à proprement parler un captif ; il s'intègre peu à peu à la « maison » de son maître ; en particulier il ne porte plus les cicatrices faciales caractéristiques du *dunko* venu du nord, et qui, en pays abron comme dans toute la région akan, révèlent infailliblement le statut servile. Cette assimilation progressive des captifs aux hommes libres se poursuit et s'accélère aux générations suivantes, en sorte que le sort des descendants du *dunko-ba* se rapproche peu à peu de celui du *fieba*[233]. Ils restent toutefois exclus de la succession du maître.

Deux problèmes se posent alors au sujet de ce processus : quelles en sont les raisons ? Quelles en sont les conséquences ? En ce qui concerne le premier point, on notera d'abord que l'intégration des descendants de captifs au monde des hommes libres n'est pas un trait particulier à la société abron : à notre connaissance, on la rencontre dans l'ensemble des royaumes akan de l'intérieur. Rattray l'indique pour l'Asante[234], Claude-Hélène Perrot pour l'Indénié[235]. C'est donc à cette échelle que nous devrons chercher ses causes. Une première hypothèse m'a été suggérée par M. Tardits lors des discussions du séminaire : l'intégration des descendants de captifs serait un effet du caractère à la fois matrilinéaire et patrilocal des sociétés akan : dans ce type de structure sociale, en effet, Ego conserve

---

232. Sur tout ceci, voir *Rapport sur la captivité dans le cercle de Bondoukou*, Archives AOF, dossier K 21 ; TAUXIER, 1921, p. 328 et p. 329, notes.

233. Ceci explique la confusion de BENQUEY et de TAUXIER, selon lesquels le fils du *dunko-ba* est désigné du terme de *fieba* ; en réalité, cela n'est vrai qu'en un sens très large, où le terme dénote un statut plutôt qu'une filiation.

234. RATTRAY, 1929, p. 40.

235. Claude-Hélène PERROT, 1969, p. 496.

auprès de lui ses fils, mais ceux-ci sont placés sous l'autorité de leur oncle maternel ; par ailleurs Ego contrôle les enfants de sa sœur, mais ceux-ci résident avec leur père ; en conséquence, dans la vie quotidienne, Ego ne possède pas de véritables dépendants sur lesquels il puisse compter sans restriction, car il ne commande pas ceux qui vivent auprès de lui, tandis que ceux qu'il commande ne vivent pas auprès de lui. L'intégration des descendants de captifs permettrait de résoudre cette contradiction, en mettant à la disposition immédiate et permanente d'Ego des hommes sur lesquels son autorité s'exerce pleinement.

Pour ma part, je pense que cette hypothèse rend parfaitement compte du sort fait aux *fieba*, et de la préférence marquée de beaucoup d'Akan pour le mariage entre hommes libres et captives. En effet, de par sa double origine, à la fois libre et captive, le *fieba* se trouve dès sa naissance dans une situation contradictoire, et pose à la société une question qu'elle ne peut laisser sans réponse : quel statut social accorder au *fieba* ? Dans quelle catégorie le ranger ? La solution akan, on l'a vu, est d'utiliser cette première contradiction pour en surmonter une seconde, celle qui résulte de la coexistence des règles matrilinéaire et patrilocale ; le rattachement du *fieba* au matrilignage de son père en même temps que son installation au foyer de celui-ci permettent effectivement de tourner la difficulté, puisque le *fieba*, placé sous l'autorité de son père et résidant auprès de lui, est en quelque sorte à la fois un neveu et un fils.

En revanche, ces considérations n'expliquent pas pourquoi le *dunko-ba* et ses descendants voient leur condition s'améliorer à mesure que passent les générations. En effet, leur situation initiale n'est pas problématique : dès sa venue au monde, le *dunko-ba* est sous l'entière dépendance et à l'entière disposition du maître de sa mère. Dès lors l'intégration du *dunko-ba* à la maison de son maître le transforme de dépendant servile en dépendant libre, mais, en elle-même, elle n'accroît pas l'effectif des dépendants du maître. Bien au contraire, elle interdit qu'il soit affecté aux tâches qui sont réservées aux captifs et dont nous avons vu l'importance dans le fonctionnement de l'économie et de la société abron ; autrement dit, elle réduit le volume de la main-d'œuvre que le chef de famille abron peut exploiter à son gré. Ce point est extrêmement important : en définitive, la solution proposée explique l'émancipation progressive des descendants de captifs comme le résultat, consciemment recherché, d'une stratégie sociale visant à accroître les effectifs du lignage et à placer une partie de celui-ci à la disposition immédiate

de son chef. Mais il n'est pas possible de postuler l'existence universelle d'une telle stratégie, indépendamment des objectifs spécifiques que chaque formation sociale particulière, prise comme un tout, assigne aux partenaires du jeu. Dans une société lignagère de caractère égalitaire, où richesse et puissance reposent entièrement sur le contrôle qu'un homme peut établir sur d'autres hommes par la médiation des rapports de parenté, la croissance du lignage figure certainement en tant que telle parmi les objectifs poursuivis. En revanche, dans une société où la jouissance de la fortune et du pouvoir se traduit, nous l'avons vu, par la participation sur une grande échelle aux échanges à longue distance, et où l'importance de cette participation est à son tour fonction de l'importance du nombre des captifs que l'on peut exploiter, l'objectif visé par ceux des Abron qui occupent dans la société une position dominante sera, non pas la multiplication de leurs dépendants *en général*, mais la multiplication de leurs dépendants *exploitables*. Nous avons montré plus haut que l'accès d'un individu à cette position dominante dépendait en pays abron de son intégration à la hiérarchie politique ; mais une fois cette intégration réalisée, c'est dans une large mesure en prenant part au commerce lointain que le grand personnage abron pourra acquérir et accumuler les biens qui concrétisent et manifestent aux yeux de tous la supériorité de son rang, et qui permettent de consolider et d'améliorer encore ce rang ; or, pour ce faire, il a besoin de captifs toujours plus nombreux. Par suite l'affranchissement progressif des *dunko-ba* et de leurs descendants apparaît, non pas comme l'effet recherché d'une stratégie sociale, mais comme l'indice d'une contradiction : les dignitaires abron ont intérêt à maintenir et à augmenter l'effectif des captifs qu'ils peuvent affecter aux mines d'or et au portage, et pourtant ils s'interdisent d'utiliser à cette fin ce moyen à la fois sûr et peu coûteux qu'est la simple reproduction biologique des captifs qu'ils possèdent déjà.

Pourquoi cette apparente incohérence ? A mon avis, la réponse doit être cherchée, non pas dans les particularités du système de parenté, mais dans celles du système politique. En décrivant le statut des captifs, j'ai noté les divers recours dont un captif dispose contre la condition qui lui est faite : le transfert volontaire auprès d'un autre maître, le départ pour une des terres d'asile reconnues par la justice royale, la fuite. L'existence même de ces recours prouve qu'en pays abron les captifs ne sont pas tous résignés à leur sort : entre maîtres et captifs

subsiste une tension dont les institutions abron reconnaissent implicitement la réalité, puisqu'elles concèdent aux captifs, pris individuellement, la faculté d'améliorer leur situation. On peut interpréter de la même façon l'affirmation selon laquelle il existerait de « mauvais captifs », paresseux et indociles, dont on se débarrasse en les revendant, ou en les sacrifiant lors des funérailles des grands personnages : elle traduit, dans le langage des maîtres, le fait de la résistance des captifs. Mais l'étude des documents relatifs au royaume asante permet d'aller plus loin ; ils révèlent en effet que l'éventualité d'une rébellion collective des captifs, bien loin d'être regardée par les dirigeants du royaume comme une hypothèse d'école, est au contraire à leurs yeux partie intégrante du champ des possibilités dont ils doivent tenir compte. A la veille de la guerre de 1818 entre Asante et Abron, le *sannahene* (trésorier) Apoku rapporte à Hutchison que « de nombreux esclaves se sont révoltés, se sont rangés sous l'étendard des Buntoko, et vont combattre contre [les Asante] ». Et il ajoute qu'à son avis « il y a trop d'esclaves dans le pays », et que les Asante « veulent se défaire de certains d'entre eux, car ils pourraient provoquer quantité de désordres[236]. » Après la victoire, l'Asantehene Osei Bonsu justifie devant Dupuis le traitement sévère qu'il a infligé aux prisonniers abron en les termes suivants : « J'ai tué Dinkera, j'ai pris son or et j'ai ramené plus de vingt mille captifs à Kumasi. Comme certains d'entre eux étaient de mauvaises gens, j'ai lavé ma chaise dans leur sang, en l'honneur du fétiche. Mais d'autres étaient bons, et ceux-là, je les ai vendus ou je les ai donnés à mes capitaines ; de plus beaucoup sont morts, parce que ce pays ne produit pas beaucoup de grains comme Sarem ; mais que puis-je faire ? Si je ne les tue pas ou si je ne les vends pas, ils deviendront puissants et tueront mes sujets[237]. »

Ce risque d'une révolte généralisée des captifs aurait été incontestablement plus grand si leur statut avait été héréditaire. S'ils l'avaient transmis sans changement à leurs descendants, en effet, on aurait vu se constituer une véritable classe des captifs, pourvue d'une réelle continuité dans le temps et par conséquent capable de mémoire, d'initiative et d'action collectives. A leur arrivée dans le Gyaman, les captifs, qui proviennent de régions très diverses, ne se connaissent pas entre eux ; souvent

236. Hutchison, in Bowdich, 1819, p. 382.
237. Dupuis, 1824, p. 164.

ils ne parlent pas la même langue, ne partagent pas les mêmes coutumes, les mêmes traditions. Il leur est donc difficile de s'unir. Mais si la captivité avait été un statut héréditaire, ces facteurs de division auraient disparu à la génération suivante : nés sous le même toit, soumis aux mêmes règles, se fréquentant depuis la plus tendre enfance, les descendants de captifs auraient pu, beaucoup plus facilement que leurs parents, s'entendre en vue d'une action commune contre leurs maîtres. J'estime, alors, pour ma part, que les structures sociales et politiques du royaume asante comme celles des autres sociétés akan ne sont pas assez solides pour leur permettre d'affronter avec succès la menace permanente et mortelle qu'aurait constituée l'existence d'une semblable classe.

A cet égard, l'émancipation des descendants de captifs ne saurait être isolée des autres caractères qui marquent la condition des captifs en pays akan. A l'exception des propagandistes militants de l'esclavage, et des avocats patentés de la mission civilisatrice de l'homme blanc, la grande majorité des observateurs qui ont séjourné dans la région avant la période coloniale s'accordent pour reconnaître que cette condition est bien supérieure à celle qui était faite aux esclaves de la République romaine ou du sud des États-Unis[238] ; et l'affranchissement progressif des descendants de captifs n'est qu'un des éléments de cette supériorité. A quoi tient celle-ci ? A mon avis, au fait que les États akan sont incapables de satisfaire aux conditions qu'exige le fonctionnement d'un véritable esclavagisme. Marx écrit dans *Le Capital* : « Le travail de surveillance est nécessaire dans tous les modes de production qui reposent sur l'opposition entre le travailleur, en tant que producteur direct, et le propriétaire des moyens de production. Plus cette opposition est grande, plus importante est le rôle que joue le travail de surveillance. Il atteint par conséquent son maximum dans le système esclavagiste[239]. » Cette remarque s'applique également aux différentes formes que peut prendre l'esclavage : plus il est rigoureux, plus le travail de surveillance est considérable. Encore faut-il que l'État soit en mesure d'accomplir ce travail, ce qui implique entre autres un degré élevé d'homogénéité politique et idéologique au sein de la classe dominante, une forte concentration du pouvoir permettant à cette classe une

238. Voir entre autres WILSON, 1856, p. 179 ; BRACKENBURY, 1874, II, p. 324 ; ELLIS, 1887, p. 290 ; CLARIDGE, 1915, I, p. 443.

239. MARX, 1867, Livre III, tome VII, p. 48-49.

réaction collective rapide face aux périls qui peuvent surgir, l'existence de forces de répression aisément mobilisables et assurées d'une supériorité militaire incontestable, enfin la capacité de dégager le surplus nécessaire à l'entretien de l'appareil de surveillance et de répression. Autrement dit, une société ne peut développer la logique de l'esclavage dans toutes ses conséquences, regarder ses esclaves comme des animaux, les soumettre à une exploitation illimitée, les enfermer, ainsi que leurs descendants, dans une caste dont ils ne sortiront jamais, que dans la mesure où elle dispose de ressources et de moyens — matériels, politiques, idéologiques, militaires — suffisants pour vaincre les soulèvements qui sont l'effet inéluctable de cette logique ; plus simplement, la dureté du sort réservé aux esclaves est proportionnelle à la solidité de l'État esclavagiste et à sa capacité d'écraser les révoltes de ses victimes. Or, en raison notamment de leur caractère confédéral et de l'absence en leur sein d'une armée permanente, les États akan satisfont aux conditions requises à un bien moindre degré que la Rome républicaine et les planteurs du Deep South ; d'où la différence des traitements que les uns et les autres réservent à leurs esclaves. En outre, les États akan ne constituent pas un ensemble homogène ; d'un État à l'autre, sur la base d'un certain nombre de traits communs, les structures politiques varient ; nous avons montré plus haut que celles du Gyaman étaient en un certain sens plus faibles que celles de l'Asante. Cette observation nous offre un moyen de vérifier notre hypothèse : si celle-ci était exacte, il s'ensuivrait, en effet, que la situation des captifs est plus favorable au Gyaman qu'en Asante. Disons tout de suite que nous ne disposons pas à l'heure actuelle d'informations suffisantes pour établir ce point avec certitude.

Quant aux conséquences de l'émancipation progressive des descendants de captifs, elles sont beaucoup plus claires, et on peut les résumer comme suit : à chaque génération, le Gyaman est obligé de reconstituer entièrement sa réserve de captifs. En effet, les descendants de captifs ne peuvent plus être affectés aux tâches qui sont réservées aux captifs — extraction de l'or, portage — et dont l'accomplissement est essentiel au fonctionnement régulier de l'économie abron. En examinant l'origine des captifs, j'ai énuméré les différents moyens dont disposent les Abron pour assurer cette reconstitution : achats, rapts, guerres. Mais ces moyens ne sont pas d'égale importance : les Abron, je l'ai montré aussi, ne sauraient attendre du seul commerce les captifs dont ils ont besoin. Sur le marché des

captifs, en effet, les prix sont très variables et peuvent s'élever très haut, parce que l'offre elle-même est parfois très réduite. Par ailleurs, les routes peuvent être coupées pour cause de guerre ou d'épidémie. Dès lors, si le renouvellement de la réserve des captifs s'effectuait exclusivement par voie d'achats, il resterait très aléatoire ; mais du même coup, c'est la reproduction de la formation sociale tout entière qui deviendrait elle aussi aléatoire. Aussi les Abron doivent-ils se donner des moyens sûrs de pourvoir à ce renouvellement, sans passer par l'intermédiaire d'un marché qu'ils ne contrôlent pas ; ils doivent pouvoir se procurer leurs captifs « à la source », par voie de raids ou de guerres.

Or il me semble — et ce sera ma conclusion — que cette exigence détermine et explique de très nombreux aspects, non seulement de la « politique étrangère » du royaume, mais aussi de sa structure même. En ce qui concerne la politique étrangère, on sait qu'une de ses orientations les plus constantes a été le maintien et la consolidation de l'alliance avec Kong. Après la défaite du roi Abo Miri par les Asante, en 1740, c'est à Kong que les Abron se réfugieront[240], et c'est de Kong que le roi Kofi Sono partira sept ans plus tard pour restaurer son royaume[241]. Au cours des décades qui suivront, les Abron auront recours à l'aide de Kong pour essayer de secouer la tutelle asante : en 1764[242], en 1798[243], la cavalerie de Kong viendra se joindre aux Abron rebelles pour affronter l'armée asante ; en 1818, elle arrivera après la bataille, et ce retard sera l'une des causes majeures de la déroute abron[244]. Or les Abron ont plusieurs raisons de cultiver l'alliance de Kong : il y a certes la volonté de s'assurer un appui face à la puissance asante, mais il y a aussi le souci de conserver des liens étroits avec une cité qui abrite un marché d'esclaves très abondant, et qui, de par sa

240. Kikereni, 21 mars 1967 ; Bini Kobena, 12 avril 1967 ; Adania, 14 février 1968 ; Kikereni, 16 mars 1968 ; Tabagne, 17 mai 1968 ; Bandakani Sokura, 4 août 1970 ; Asuefri, 21 août 1970 ; BOWDICH, 1819, p. 234 ; HUTTON, 1821 (32), p. 317-318 ; BRAULOT, 1893, p. 77 ; REINDORF, 1895, p. 83 ; CLOZEL et VILLAMUR, 1902, p. 17 ; DELAFOSSE, 1904, p. 103, et 1908 p. 230-231 ; FULLER, 1921, p. 29-30 ; BERNUS, 1960, p. 258.

241. Kikereni, 23 mars 1967 ; 16 mars 1968, 21 août et 7 septembre 1970 ; Herebo, 16 mars 1967 ; Bini Kobena, 12 avril 1967, Tabagne, 17 mai 1968 ; *Gonja Chronicle*, Ms, p. 11-12.

242. DUPUIS, 1824, p. 240-241.

243. DUPUIS, 1824, p. 245-247.

244. REINDORF, 1895, p. 164-165 ; CLOZEL et VILLAMUR, 1902, p. 17-18.

situation géographique, échappe, à la différence de Salaga, au contrôle asante.

Mais la nécessité d'un renouvellement périodique de la réserve de captifs influence les structures mêmes de l'État abron. Une des particularités de celui-ci est en effet, nous l'avons vu, la légèreté du tribut qu'il prélève sur les communautés paysannes qu'il gouverne et sur les royaumes qu'il a réduits à l'état de vassaux. Bien entendu, ici encore, plusieurs facteurs interviennent ; pendant cent trente-cinq ans de son histoire, le Gyaman a été soumis à la domination des Asante, et contraint de leur payer une redevance annuelle qui, selon Bowdich, s'élevait au début du XIX^e siècle à cent peredewan d'or[245], soit mille livres sterling[246]. Les Abron ne pouvaient sans doute ajouter leurs propres exigences à cette charge déjà lourde que dans des limites relativement étroites ; mais cette explication est insuffisante, car à défaut d'un prélèvement en or, les Abron auraient pu imposer à leurs sujets des prestations en nature ou en travail plus importantes que les redevances symboliques dont ils se contentent : pour les villages kulango, une journée de travail par an, de six à cent ignames et de un à douze moutons lors de la fête des ignames ; pour les royaumes satellites, des dons lors de l'intronisation des chefs. A mon avis, la modération des Abron a une autre origine : ce qu'ils attendent en effet surtout de leurs sujets et de leurs vassaux, ce sont des services d'ordre militaire. Pour reconstituer leur réserve de captifs, nous l'avons vu, ils ne peuvent en dernier recours compter que sur les rapts et sur la guerre ; et pour que cette reconstitution s'effectue à coup sûr, il leur faut s'assurer une supériorité militaire incontestée vis-à-vis de ceux de leurs voisins chez lesquels ils vont s'approvisionner ; or ils ne peuvent disposer en quantité d'aucun des deux facteurs qui, dans cette région de l'Afrique, garantissent la victoire à ceux qui les détiennent : les armes à feu et les chevaux[247]. En effet, dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, les Asante contrôlent toutes les voies commerciales qui relient la côte au pays abron, et ils surveillent étroitement les importations d'armes et de poudre[248]. Quant aux chevaux, la mouche tsé-tsé leur interdit un séjour prolongé dans toute la partie méridionale du

245. BOWDICH, 1819, p. 321.
246. BOWDICH, 1819, Glossary, p. XI.
247. GOODY, 1971, Chap. III.
248. *Proceedings of the African Society*, 1791, p. 267 ; BOWDICH, 1819, p. 335 ; DUPUIS, 1824, part. II, p. LI ; *Report of* LONSDALE, *Parliamentary Papers*, C 3386, in vol. 42, 1882.

royaume, recouverte par la forêt[249]. De ce fait, pour vaincre, les Abron n'ont d'autre ressource que la cohésion et le nombre. Comme l'aristocratie abron ne forme dans le pays qu'une petite minorité, elle doit donc se ménager le concours de ses sujets, et elle ne saurait l'obtenir si elle les pressure trop durement.

On peut à cet égard évoquer à nouveau le destin du roi Adingra, le vaincu de 1818. Dans l'exercice de ses pouvoirs judiciaires, Adingra se montrait extrêmement rigoureux et frappait ses sujets d'amendes très lourdes[250] ; il était d'une façon générale réputé pour sa dureté et même sa cruauté[251]. Mais lorsqu'il dut affronter les Asante, il fut abandonné par une partie importante de ses subordonnés et de ses sujets. Selon E.A. Agyeman, ce sont les hommes d'Ankobia qui auraient averti l'Asantehene de l'existence de la chaise en or d'Adingra[252], et l'actuel Ankobiahene admet que son prédecesseur de l'époque, nommé Kotokrodu, ne prit point part à la bataille décisive, « parce qu'il était malade[253] ». Pour sa part, l'Imam de Bondoukou indique que seuls « les parents du roi » — c'est-à-dire sans doute les hommes de la province royale — et les Dyula de Bondoukou et de Sorobango lui restèrent fidèles jusqu'à la fin[254]. Avec le retard des renforts venus de Kong, cette désertion massive aurait donc été l'une des principales causes du désastre de 1818.

L'étude du royaume asante fournit par ailleurs à notre hypothèse une sorte de contre-épreuve. A la différence des Abron, les Asante possèdent en abondance armes et munitions. Or on constate que dans le royaume asante sont perçues de nombreuses taxes dont, à ma connaissance, il n'y a pas l'équivalent en pays abron : ainsi les droits de passage exigés des commerçants asante — et d'eux seuls — lorsqu'ils reviennent de la côte[255] ; une taxe de 20 % sur l'or utilisé à la fabrication des bijoux[256] ; un droit sur le produit de la vente des captifs aux marchands d'esclaves fante[257] ; un prélèvement de vingt-cinq

249. Goody, 1965, p. 82-85.
250. Bondoukou, 22 août 1970.
251. Welekei, 6 septembre 1970.
252. E. A. Agyeman, 1964, p. 74-75.
253. Tiedio, 17 janvier 1968.
254. Bondoukou, 22 août 1970.
255. Bowdich, 1819, p. 320 ; Wilson, 1856, p. 177 ; Rattray, 1929, p. 110-111.
256. Bowdich, 1819, p. 320 ; Wilson, 1856, p. 177.
257. Bowdich, 1819, p. 320 ; Isert, 1793, p. 250 ; Hutton, 1821 (1832), p. 301.

noix par charge de kola transportée à Salaga[258]. D'autre part, au contraire des Abron, les Asante lèvent sur les royaumes qu'ils ont soumis un tribut dont j'ai souligné plus haut le poids. Bien entendu, ces différences doivent être rapportées à la solidité respective des deux États telle qu'elle a déjà été évoquée. Mais on peut penser aussi que les dirigeants asante, disposant avec les armes à feu d'un atout stratégique de premier ordre, sont moins soucieux que leurs homologues abron de se concilier la fidélité de leurs vassaux et de leurs sujets.

Au total, la nécessité pour l'aristocratie abron de reconstituer périodiquement sa réserve de captifs dans les meilleures conditions de sécurité détermine le volume et les formes du surproduit qu'elle extorque aux communautés paysannes, ainsi que les méthodes de cette extorsion. J'ai analysé plus haut la formation sociale abron comme la combinaison d'un mode de production de type esclavagiste, et d'un mode de production tributaire. Il apparaît à présent que le fonctionnement de celui-ci est subordonné aux exigences de la reproduction des rapports sociaux qui constituent celui-là ; on peut en conclure que la formation sociale abron est dominée par le mode de production de type esclavagiste que j'ai tenté de décrire. Ainsi, dans le cas abron, l'étude de ce mode de production est la condition nécessaire d'une analyse efficace de la société globale et de son histoire. J'espère pouvoir montrer un jour que, dans l'Afrique de l'ouest précoloniale, ce cas, bien loin d'être isolé, est au contraire à certains égards exemplaire.

Paris, mars 1973

AGYEMAN E. A., 1964, *Gyaman, its relation with Ashanti* 1740-1820, M. A. Thesis, University of Ghana.

AMIN SAMIR, 1972, « Sous-développement et dépendance en Afrique noire contemporaine », *Partisans*, n° 72, p. 3-34.

ARHIN KWAME, 1968, « Status differentiation in Ashanti in the nineteenth century : a preliminary study », *Research review*, Vol. 4. n° 3 Institute of African Studies, University of Ghana.

AS SADI, 1964, *Tarikh es soudan*, édité et traduit par O. Houdas, Adrien Maisonneuve, Paris.

258. RATTRAY, 1929, p. 110-111.

Barbot John, 1746, *A description of the coast of north and south Guinea*, Churchill Collection of voyage travels (1re éd. 1732).

Barter Major C., 1896, « Notes on Ashanti », *The Scottish Geographical Magazine*, Vol. XII, nº 9, p. 441-458.

Beecham John, 1841, *Ashantee and the Gold Coast*, John Mason, London, 2e éd., Dawsons, 1968.

Benquey Cap., 1902, « Coutumes des Abrons », in **Clozel** et **Villamur**, 1902. *Rapport sur la captivité dans le cercle de Bondoukou*, 1904, cité par **Tauxier**, 1921.

— 1906, « Notice sur la ville de Bondoukou », in **Clozel**.

— « Le cercle de Bondoukou », in *Gouvernement général de l'AOF*, 1906.

Bernus Edmond, 1960, « Kong et sa région », *Études Eburnéennes*, VIII, p. 239-323.

Binger Cap., 1892, *Du Niger au Golfe de Guinée* (2 Vol.), Hachette, Paris.

Bosman, 1705, *Voyage de Guinée*, A. Schouten, Utrecht.

Bowdich T. E., 1819, *A Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, Murray, London, 3e éd., Cass., 1966.

— 1821 (a), *The British and French expedition to Teembo*. J. Smith, Paris.

— 1821 (b), *An Essay on the superstitions, customs and arts common to the Ancient Egyptians, Abyssinians and Ashantees*, J. Smith, Paris.

Brackenbury Henry, 1874, *The Ashanti War* (2 vol.), Blackwood, London.

Braulot Lieut., 1893, *Rapport de mission*, Archives FOM, Côte d'Ivoire, III, 3.

Burton Richard, 1883, *To the Gold Coast for Gold* (2 vol.), Chatto and Windus, London.

Caillié René, 1830, *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné* (3 vol.), Imprimerie Roy, Paris, 2e éd., Anthropos, Paris, 1965.

Callow J. C., 1969, « Pre. survey report », *Research Review*, nº 1, Institute of African Studies, University of Ghana, vol. 6, nº 1.

Cardinall A. W., 1925, *The Natives of the Northern Territories of the Gold Coast*, George Routledge, London.

Christaller J. G., 1875, *A Grammar of the Asante and Fante language called Tshi*, Basel, 2e éd., Ridgewood, U.S.A. Gregg Press, 1964.

— 1881, *A Dictionary of the Asante and Fante language called Tshi*, The Evangelical Missionary Society, Basel, 2e éd., 1933.

Claridge W., 1915, *A History of the Gold Coast and Ashantee* (2 vol.), Murray, London, 2e éd., Cass, 1964.

CLOZEL F. J., 1906, *Dix ans à la Côte d'Ivoire*, Challemel, Paris.
CLOZEL et VILLAMUR, 1902, *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, Paris.
COQUERY Catherine, 1969, « Recherches sur un mode de production africain », *La Pensée*, n° 144, p. 61-78.
CRUIKSHANK Brodie, 1853, *Eighteen years on the Gold Coast* (2 vol.), Hurst and Blackett, London, 2e éd., Cass, 1966.
DAAKU Kwame Yeboa, 1970, *Trade and Politics on the Gold Coast 1600 to 1720*, at the Clarendon Press, Oxford.
DAPPER Olfert, 1686, *Description de l'Afrique*, Wolfgang Waesberghe Boom et Van Someren, Amsterdam.
DEHERME Georges, 1908, *L'Afrique Occidentale Française*, Bloud et Gay, Paris.
DELAFOSSE Maurice, 1904, *Vocabulaire comparatif de plus de soixante langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire*, Ernest Leroux, Paris.
— 1908, *Les frontières de la Côte d'Ivoire, de la Côte de l'Or et du Soudan*, Masson, Paris.
DE MAREES Pieter, 1605, *Description et récit historial du riche royaume d'or de Guinée*, C. Claesson, Amsterdam.
DUPUIS Joseph, 1824, *Journal of a residence in Ashantee*, H. Colbourn, London, 2e éd., Cass, 1966.
ELLIS A. B., 1881, *West African Sketches*, Samuel Tinsley, London,
— 1887, *The Tshi speaking people of the Gold Coast of West Africa*, Chapman and Hall, London.
ERBE Léon, 1897, *Un voyage au pays de Samory*, Imprimerie V. Létard, Douvres la Délivrande.
FREEMAN Richard-Austin, 1898, *Travels and life in Ashanti and Jaman*, Archibald Constable, London, 1898, 2e éd. Cass, 1967.
FULLER Sir Francis, 1921, *A Vanished dynasty : Ashanti*, Murray, London, 2e éd., Cass, 1968.
GOODY Jack, 1954, *The Ethnography of the Northern Territories of the Gold Coast*, Colonial Office, London.
— 1965, « Introduction to Ashanti and the North West », *Research Review*, Supplement, n° 1, 1965, Institute of African Studies, University of Ghana.
— 1965, *Technology Tradition and the State in Africa*, Oxford University Press, London.
GORDON Sir Charles Alexander, 1874, *Life on the Gold Coast*, Baillière, Tindall, Cox, London.
Gouvernement général de l'AOF, 1906, *La Côte d'Ivoire*, notices publiées à l'occasion de l'exposition coloniale de Marseille, Imp. Crété, Corbeil.
HARTMANN R., 1880, *Les peuples de l'Afrique*, Librairie Germer Baillière, Paris.

HEMMERSAM Michael, 1663, *West indianisk reese beskriffning fran ahr 1639 till 1645*, traduction suédoise, J. Kankel, Wüsingzborg, 1674.

HOLDEN, 1965, « The Zabarima of North-west Ghana »,in *Transactions of the Historial Society of Ghana*, Vol. VIII, p. 60-86.

— 1969, *Field notes Bonduku and Buna*, ronéot. Institute of African Studies, University of Ghana.

HUBERT, 1914, Gouvernement général de l'AOF, Inspection générale des travaux publics, rapport sur une mission effectuée en mars, juin 1914, Abidjan, Archives de la Sodemi (communiqué par C. H. PERROT).

HUTCHISON, 1819, *Diary*, in BOWDICH, 1819.

HUTTON, 1821, *Voyage to Africa*, traduction française : *Nouveau voyage en Afrique*, imprimerie de Chassaignon, Paris, 1832.

ISERT Paul, 1793, *Nouveau voyage en Guinée et dans les îles de Caraïbes*, Maradan, Paris.

JOHNSTON Keith, 1884, *Africa*, Edward Stanford, London.

JORDAN, 1904, Mission à la Côte d'Ivoire, rapport Abidjan, Archives de la Sodemi (communiqué par C. H. PERROT).

JOSEPH Gaston, 1915, « Villes d'Afrique : Bondoukou », *Bulletin du comité de l'Afrique Française, renseignements coloniaux*, nº octobre-décembre 1915.

KIRBY Cap. BRANDON, 1884, « A journey into the interior of Ashanti », *Proceedings of the Royal Geographical Society*, New Monthly series, Vol. VI. nº 8, p. 447-452.

LONSDALE Cap. R. La T., 1882, « Report on mission to Kumasi, Salaga and Yendi », *Parliamentary Papers*, 3386, vol. 42.

— 1883, « Full report on his mission to Ashanti and Jaman », *Parliamentary Papers*, 3687, vol. 48.

LUCAS, 1791, « Voyage en Afrique », in *Proceedings*, 1791.

LYON G. F., 1822, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique septentrionale*, Librairie de Gide fils, Paris.

Mac QUEEN James, 1840, *A geographical survey of Africa*, B. Fellowes, London.

MANOUKIAN Madeleine, 1951, *Akan and Ga, Adangme people of the Gold Coast*, Oxford University Press, London.

MARX Karl, 1867, *Le Capital*, Éditions Sociales, Paris, (8 vol.).

MEYEROWITZ Eva, 1952, *Akan traditions of origin*, Faber & Faber, London.

MONNIER Marcel, 1894, *France Noire*, Plon, Paris.

NEBOUT, 1906, *Le cercle de Bondoukou*, in CLOZEL, 1906.

PACHECO PEREIRA, 1956, *Esmeraldo de Situ Orbis*, traduit par Raymond Mauny, Bissau.

PERROT Claude-Hélène, 1969, « Hommes libres et Captifs dans le royaume agni de l'Indénié, » *Cahiers d'Études Africaines*, vol. IX, nº 35, p. 482-501.

PEUCHGARIC Aîné, 1857, *Côte Occidentale d'Afrique Côte d'Or*, Just Rouvier, Paris.

AFRICAN ASSOCIATION, 1791, *Proceedings of the Association for promoting the discovery of the interior parts of Africa*, T. Cadell, London.

RAMSEYER, 1876, *Quatre ans chez les Achantis*, Sandoz, Neuchâtel, Paris.

RATTRAY R. S., 1927, *Religion and art in Ashanti*, at the Clarendon, Press, Oxford, 2e éd., 1969.

— 1929, *Ashanti law and constitution*, at the Clarendon Press, Oxford, 2e éd., 1969.

REICHENBACH, 1890, Études sur le royaume d'Assinie, *Bulletin de la Société de Géographie*, 7e série, tome XI.

REINDORF Rev. C. C., 1895, *The History of Gold Coast and Asante*, Basel, 2e éd., Accra, 1966.

RENAUD H. P. J., 1928 « La première mention de la noix de kola dans la matière médicale des arabes, *Hesperis*, 1er trimestre 1928.

RITTER Karl, 1835, *Géographie générale comparée*, traduit de l'allemand par E. BURET et E. DESOR, Paulin, Paris.

ROBERTSON G. A., 1819, *Notes on Africa*, Sherwood Neely Jones, London.

TARDIEU Amédée, 1847, « Guinée », in *L'Univers ou Histoire et Description de tous les peuples*, Didot, Paris.

TAUXIER Louis, 1921, *Le Noir de Bondoukou*, Leroux, Paris.

TOURNAFOND P., 1877, *Un Eldorado Africain*, Société des Mines d'Or de l'Afrique Occidentale, Paris.

TREICH-LAPLÈNE, 1896, « Journal », in *Revue de géographie*, année 1896, Vol. I (janvier à juin) et II (juillet et août).

VILLAULT de BELLEFOND, 1669. *Relation des côtes d'Afrique appelées Guinée*, Denys Thierry, Paris.

WILKS Ivor, 1967, « Ashanti Government », in D. FORDE & P. KABERRY (éd.), *West African Kingdoms in the nineteenth century*, Oxford, University press, London.

— 1969, *The early Dyula towns*, ronéot. Centre of African Studies, School of African and Oriental Studies, University of London.

— 1971, « Asante policy towards the Hausa trade in the nineteenth century, in MEILLASSOUX (éd.), *The development of indigenous trade and markets in West Africa*, Oxford University Press, London.

WILSON, Rev. J. Leighton, 1856, *Western Africa*, Harper, New York.

WINWOOD READE W., 1874, *The story of the Ashanti campaign*, Smith, Elder and Co, London.

SOURCES ORALES

VILLAGES	INFORMATEURS
ADANIA	Nana Tan Kwadio, Adaniahene, Nana Ama Miesan, Adaniahemia, Nana Kwadio Kara, nkwankwaahene, Nana Yao Menzan, Nana Kere Kwasi, Nana Kwaku Adingra.
AHI	Nana Kwasi Akora, sannahene.
ASUEFRI	Nana Kwaku Kereme, safohene.
ATUNA	Nana Kwame Doh, safohene.
BANDAKANI SOKURA	Fale Kamarate, Bandakani-masa, Al Haj Ali Tidjane Kamarate, imam.
BINI KOBENA	Nana Bini Kwadio, safohene.
BONDOUKOU	Al Haj Muhammad, imam.
DROBO	Nana Kofi Bosea Gyinantwi IV, Drobohene.
GUMERE	Nana Kofi Kosonu, Akyidomhene.
GYINIM	Nana Kofi Teki, Gyinimhene.
HEREBO	Nana Kofi Yeboa, Gyamanhene, Nana Afua Saye, ohemia, Nana Kofi Kosonu, abakomahene.
KIKERENI	Nana Kobena Gboko, okyeame.
KWAHINEKRUM	Nana Kwaku Dakpa, Akwamhene.
KWATWOMA	Nana Kwame Teng II, Kwatwomahene.
LAMOLI	Nana Kwasi Adingra, safohene.
SANGEI	Mama Watara, Sangeimasa, Ba Muhammad, imam.
SONGORE	Nana Essir Kwame, Songorehene.
SULEMANI	Nana Kwasi Nketia, Tefuhene.
TABAGNE	Nana Atta Kwadio, oheneba, Nana Kwadio Dongo, safohene.
TEKO	Nana Kwame Agyeman, safohene.
TIEDIO	Nana Yao Agyeman, Ankobiahene.
WELEKEI	Nana Kobena Tah, Penangohene, Nana Papa Sian (9, 10, 11 mai 1967).
YEREBODI	Ali Watara, Yerebodi masa.

Marc Augé

Les faiseurs d'ombre. Servitude et structure lignagère dans la société alladian

La présence et le rôle de l'esclavage se manifestaient en pays alladian, pour qui n'avait pas *a priori* le projet de s'y intéresser systématiquement, par une contradiction entre les règles affirmées (filiation matrilinéaire, résidence patrivirilocale) et les constatations de fait que permettait de faire le recensement des cours. Alors que l'organisation d'ensemble de la société était de type dysharmonique ou plus exactement hémi-harmonique (les enfants vivant auprès de leur père, d'un autre lignage qu'eux, avec leur mère, mais l'héritier d'un chef de cour en ligne maternelle venant lui succéder, à sa mort, dans sa propre cour, résidant du même coup avec les fils d'un oncle maternel ou d'un cousin de son matrilignage), la composition des cours, à l'examen, apparaissait très homogène, un grand nombre de ceux qui y résidaient revendiquant l'appartenance à un même matrilignage.

Il me fut relativement facile (personne n'en faisait véritablement mystère) de remarquer qu'une politique systématique d'endogamie de lignage et surtout d'union avec des femmes non alladian ou des esclaves était à la source de cette revendication. En fait, on trouvait dans les cours des villages alladian des hommes et des femmes de statuts divers qui ne se rattachaient pas au même titre à leur lignage de référence : descendants de femmes étrangères dotées appartenant à des ethnies patrilinéaires, individus « en gage » et leurs descendants, esclaves et descen-

dants de femmes esclaves, descendants d'unions entre ces différentes catégories de dépendants...

Parallèlement à cette constatation, il était possible de formuler un certain nombre de remarques :

1. La représentation en esclaves et descendants de femmes esclaves ou étrangères dotées était inégale d'un lignage à l'autre.

2. Les femmes semblaient circuler en sens unique (nord-sud) : aucune femme alladian ne partait se marier au nord, mais sur place les mariages de femmes alladian libres avec des descendants de captive ou même des captifs n'étaient pas rares.

3. Il y a eu sur la côte une véritable accumulation de femmes venues du nord. Emmanuel Terray (1971)[1] a remarqué que les filles nées dans un village dida vont se marier au sud, alors que les femmes mariées dans le village viennent du nord. Ses informateurs font de ce contraste un effet du commerce précolonial et en particulier du commerce des esclaves, orienté du nord au sud : on ne donne pas volontiers sa fille à un homme que l'on pourrait acheter comme esclave ; en revanche, un père a intérêt à marier ses filles dans le sud et à se procurer du même coup des alliés et des neveux utérins dans les régions qui le séparent de la mer. Terray note à ce propos : « Cette dissymétrie aurait dû conduire à une accumulation des femmes dans les villages situés près de la mer. Nous n'avons pu vérifier s'il en était bien ainsi... ». Je peux dire qu'en effet les enquêtes conduites en pays avikam et alladian, sur la côte, permettent de vérifier largement le bien-fondé de cette hypothèse.

Il en va de même pour les esclaves. Ainsi par la politique matrimoniale et la politique d'acquisition de captifs et de captives c'est tout le problème de l'endettement du pays intérieur, producteur, vis-à-vis de la côte, intermédiaire, qui se manifeste : de la même façon la mise en gage de Dida ou de représentants d'autres ethnies auprès de côtiers alladian apparaît comme un signe de dette et parfois comme une garantie commerciale, liant étroitement entre elles deux familles, l'une côtière, l'autre de l'intérieur, associées dans des opérations commerciales.

Si l'on s'interroge sur le pourquoi de la demande de la côte en esclaves, en dépendants et en femmes — et sur le rôle de ces différentes catégories de dépendants dans le fonctionnement et la reproduction des sociétés alladian et avikam, on doit répondre par références à trois ordres de considérations :

---

1. Emmanuel TERRAY, 1971, in C. MEILLASSOUX (éd.), *L'Évolution du commerce en Afrique de l'Ouest*, O.U.P., London.

a) Par référence à l'organisation socio-économique précoloniale des Côtiers.

b) Par référence au statut des esclaves dans cette société, statut qui me semble devoir être compris comme une relation de dépendance parmi d'autres et correspondre davantage à un grossissement qu'à une déformation de la structure lignagère.

c) Par référence au bouleversement économique du XIX^e siècle qui, avec l'essor de la traite de l'huile de palme, a considérablement accru les besoins en main-d'œuvre d'une part, accentué les différenciations inter- et intralignagères d'autre part.

1. L'organisation socio-économique des Alladian

Sur ce point comme sur un certain nombre d'autres je me limiterai à l'essentiel, renvoyant pour le reste au *Rivage alladian* et à divers articles (Marc Augé, 1969, 1971)[2].

a) *Les références sociales*

Un Alladian a en principe deux lignages de référence : le matrilignage de sa mère (qui est son propre matrilignage – *etyoko*) et le matrilignage de son père. Une troisième dimension, hors lignage, est celle de la *patriligne* qui relie un individu à son père et au père de son père. Ces références sociales sont importantes dans notre propos : elles ont des implications idéologiques et économiques, elles conditionnent le statut représenté et le statut effectif de l'individu.

b) *Le rapport fils-père et le rapport fils-matrilignage du père*

Traditionnellement, un fils travaille pour son père ; l'activité essentielle est la pêche ; les cultures vivrières sont l'affaire du couple. Pendant longtemps, le fils doit remettre l'intégralité de sa pêche à son père, à charge pour celui-ci de la redistribuer : une part revient au père lui-même, une part à son matrilignage, une part à son propre père ou à son héritier — c'est-à-dire au

2. Marc AUGÉ, 1969, *Le Rivage alladian*, Paris, Mémoire ORSTOM, n° 34, 1969.

— « Statut, pouvoir et richesse : relations lignagères, relations de dépendance et rapports de production dans la société alladian », in *Cahiers d'Études Africaines*, n° 35, 1969.

— « L'organisation du commerce précolonial en Basse Côte d'Ivoire et ses effets sur l'organisation sociale des populations », in C. MEILLASSOUX (éd.), 1971.

matrilignage de son père — ; une fois son fils marié, le père est tenu de réserver une part à son fils et une part à la mère de la femme de son fils. Les autorisations de se marier, de construire une case dans la cour paternelle, de défricher un champ sur les terres du matrilignage paternel, enfin d'être personnellement responsable de la distribution de sa pêche sont accordées successivement à son fils par le père. Une fois accordé le droit de distribution de la pêche, ce sont le père d'Ego, le matrilignage du père, la mère de la femme d'Ego et le propre matrilignage d'Ego qui en deviennent les bénéficiaires. Le père du père (ou son héritier) n'est plus bénéficiaire de droit, encore que l'usage soit de lui accorder une part lorsqu'il se présente — usage dont est seul bénéficiaire en principe le véritable grand-père, non son héritier. Il est aisé de constater que dans la première forme de redistribution le produit est considéré comme celui du père et que celui-ci doit normalement une part importante de ce produit à ses deux lignages de référence ; dans la seconde forme ce sont les deux lignages de référence du fils qui deviennent les bénéficiaires privilégiés.

Ainsi, c'est bien la structure lignagère qui définit et délimite les canaux les plus importants de la distribution. Dans la mesure où il correspond à des fonctions d'autorité et de gestion le pouvoir du père se transmet dans son propre matrilignage ; ce pouvoir est contraignant et respecté ; l'ignorer c'est risquer une malédiction particulièrement redoutable ; le pouvoir de malédiction comme l'autorité s'héritent dans le matrilignage ; à la mort de son père, Ego tombe sous l'autorité morale et économique d'un parent maternel de ce père. La relation père du père /Ego, en revanche, n'a, à dater de la majorité économique d'Ego, ni contenu économique ni implication lignagère : mais dans l'idéologie locale c'est par les hommes, au long de la patriligne, que se transmet le pouvoir de défense couramment opposé au pouvoir d'agression (de sorcellerie) qui est censé, lui, se transmettre et s'exercer dans le matrilignage.

c) *L'opposition économique entre lignages*

Le matrilignage, pour l'essentiel, définit les lignes de transmission de l'héritage : héritage du pouvoir politique et du pouvoir de gestion des biens communs qui se transmet horizontalement, de lignée à lignée, et non point toujours directement de l'oncle maternel au neveu utérin. Ce sont les *ɛbiẅi* (fils des hommes) qui sont la force de travail du lignage, non les *etyoko ẅi* (membres du lignage), qui peuvent, pour certains d'entre eux, espérer

l'héritage du trésor de lignage, pour d'autres, craindre la mise en gage par l'oncle maternel. Le rapport lignager est placé dans les deux cas sous le signe de l'attente. L'opposition des *etyiokoïvi* et des *ɛbiïvi* est celle des attentes et de l'actualité ; risquent aussi de s'opposer ceux qui bénéficient de la force de travail des *ɛbiïvi* et ceux qui ont le droit d'y porter atteinte, notamment par la mise en gage (les *ɛbiïvi* d'un lignage sont les *etyoko ïvi* d'un autre lignage) ; il y a enfin une contradiction possible entre l'obligation de travailler pour un lignage (paternel) et la nécessité d'envisager son avenir socio-économique dans un autre lignage (maternel) ; on l'a bien vu avec l'apparition des premières plantations des cultures pérennes (cocotiers par exemple) ; le travail contribuait dès lors à la constitution d'un bien durable ; le travail du fils risquait de constituer un capital dont il n'hériterait pas, alors qu'il n'était pas sûr, pour sa part, de trouver dans son lignage un héritage équivalent. Avant le législateur ivoirien, la coutume alladian avait tenté de résoudre la difficulté en consacrant le droit du père de transmettre à son fils une partie des plantations sur lesquelles celui-ci avait travaillé, sur les terres du lignage paternel ; la cession portait sur les arbres, non sur la terre elle-même, en principe inaliénable.

On imagine par analogie le problème qu'a pu poser à la société alladian le boom sur l'huile de palme au XIX^e^ siècle. De nombreux témoignages attestent l'importance et la relative soudaineté de ce phénomène. Les informateurs insistent sur le rôle des esclaves dans le commerce de l'huile et l'homogénéité lignagère est plus manifeste dans les cours des grands traitants alladians.

2. Le statut de l'esclave

a) *L'esclavage comme une des relations de dépendance*

Esclave se dit « *ɔwõ wrõ* » pour un homme, « *ɔwõ yii* » pour une femme ; *ɔwõ* désigne l'ombre, au sens où l'on dit d'un arbre qu'il fait de l'ombre ; l'homme riche pouvait en quelque sorte se reposer à l'ombre de ses esclaves qui étaient à la fois signes et instruments de richesse. Comme celle d'un fusil, l'acquisition d'un esclave consacrait la bonne fortune d'un individu ; c'est à Tiassalé au sud du pays baoulé qu'on pouvait faire, contre du sel, l'acquisition d'un esclave. L'acquéreur d'un ou d'une esclave le ou la conduisait chez son père ou, à défaut, chez l'héritier de son père. Une cérémonie avait lieu, à laquelle étaient représentés le lignage du père et le lignage de l'acquéreur (les deux lignages

de référence) ; le père vantait les mérites de son fils, insistait sur le fait que l'acquisition d'un captif par son fils lui vaudrait à lui aussi quelque profit. Puis il mâchait trois noix de kola et les crachait à la tête de l'esclave en lui disant de ne plus se retourner vers l'endroit d'où il venait. Le père de l'acquéreur se considérait dorénavant comme le « grand-père » de l'esclave, l'acquéreur son fils en étant le « père » : les esclaves portaient le nom de leur acquéreur comme premier nom, souvent suivi de « Ahui » (équivalent à peu près à « serviteur de », « dépendant de »).

L'appartenance à la catégorie des descendants d'esclave se transmettait par les femmes ; par *ɔwõ yii wï* on désigne les fils ou filles de captive, par *ɔwõ yii neïbi* les petits-enfants en ligne maternelle, par *ɔwõ yii kiki* les enfants des filles de filles d'esclave, et par *ɔwõ yii kiki bɛ* tous les descendants lointains d'esclaves en ligne féminine. L'ensemble de la descendance captive d'un lignage donné (toujours en ligne maternelle) était désigné par l'expression « *ɛkore bo* » (« les gens de la main ») ; c'est une expression analogue qui est utilisée en adioukrou.

Mais les esclaves achetés ne correspondent qu'à une relation de dépendance parmi d'autres. Il faut d'abord distinguer ces esclaves des captifs de guerre, véritablement « capturés » ou livrés en butin après des batailles heureuses pour les Alladian. Dans ce dernier cas ils s'appelaient *ɔorocie bo*, gens « de la dette » — dette du point de vue des vainqueurs et qu'il faudrait comprendre, selon les cas, comme « butin » ou comme « rançon ». La même expression s'appliquait aux personnes livrées en compensation d'un Alladian tué au cours d'une querelle. Certaines lignées à l'intérieur de lignages alladian remontent à des femmes adioukrou qui n'avaient pas été livrées comme *aoba* (« en gage ») mais comme *ɔorocie* (pour « dette ») ; la différence était essentielle puisque les gens « de la dette », à la différence des individus « en gage », étaient définitivement aliénés. Si les Alladian n'achetaient pas d'esclaves parmi les « peuples d'eau » (ébrié, abouré, avikam...), ils pouvaient donc y acquérir des *ɔorocie bo* — à la suite d'une transaction, ou par force (ce fut le cas pour certaines femmes adioukrou revendeuses de poissons) ; il arrivait aussi qu'avec le temps des individus « en gage » fussent considérés comme *ɔorocie bo*, la dette initiale n'ayant finalement pas été réglée. D'après Memel Fote (1969)[3] on garde en pays adioukrou

3. Harris MEMEL-FOTE, 1969, *L'Organisation politique des Adioukrou*, Université d'Abidjan, texte ronéotypé.

souvenir de l'époque où les Alladian ont revendu aux traitants européens des femmes adioukrou elles-mêmes revendeuses de poisson à la suite de différends commerciaux.

Enfin, il faut distinguer des catégories précédentes les esclaves issus des guerres samoryennes et vendus jusque sur le littoral. Ces derniers avaient un statut inférieur aux précédents, mais il faut moins entendre par là une infériorité juridique qu'une relation différente à l'acquéreur : à toutes ces catégories (y compris les descendants de femmes esclaves) il était interdit d'hériter des biens d'un non-esclave, *a fortiori* de la chaise et du trésor de lignage (au moins théoriquement). Mais tous avaient place dans les classes d'âge, participaient à la vie du lignage ; les mariages entre esclaves ou descendants d'esclave étaient fréquents, de même que les mariages entre Alladian de plein droit et femmes esclaves ; des mariages entre femmes libres et hommes esclaves sont attestés dans les généalogies. Les différentes catégories d'esclaves et de captifs se distinguaient en revanche par leurs activités et le type de relation avec l'acquéreur qu'impliquaient ces activités.

Les esclaves achetés étaient des gens du Nord (« Dyula »), vendus à Tiassalé, des Abidji ou des Dida. Les Dida, qui n'étaient pas de bons pêcheurs, servaient surtout de gardes armés (*n'zra*) contre les agressions des pillards aïzi et adioukrou. Toutes les grandes familles de Grand-Jacques avaient ainsi leur petite garde prétorienne, affectée notamment à la garde des stocks d'huile et des marchandises diverses. Le rôle et l'armement de ces gardes « esclaves » semblaient bien manifester de leur part une totale absence de désir de fuite. Les exemples donnés à Grand-Jacques sont précis et la carte des « garnisons » d'esclaves est facile à établir. Ainsi Mbwa Djragbou, vers les années 80, installa, dit-on, plus de 70 Dida avec une soixantaine de fusils dans sa forêt de lignage (Boumbro) au nord de la zone marécageuse où poussent les palmiers source de vin de palme. C'est Mbwa Djragbou qui destitua Kagui Digré (lequel avait rencontré Fleuriot de Langle en 1868), profitant de sa situation de *efrawrõ*, chef de guerre, et accusant celui qu'il destituait de ne pas se montrer assez énergique à l'égard des Adioukrou. Mbwa Djragbou était d'ailleurs membre du lignage légitimement détenteur du pouvoir à Grand-Jacques ; on ne sait dans quelles conditions Kagui Digré s'en était emparé ni si la force combattante représentée par les esclaves dida a pu jouer un rôle dans les luttes pour le pouvoir. Il est en tout cas indiqué qu'avant 1900 chaque lignage de Grand-Jacques possédait sa force esclave ; on cite les

chiffres suivants : 50 esclaves et 40 fusils pour les Bodo de Neuba Diakotié, 75 esclaves et 70 fusils pour les Kovou de Beugré Gra ; 35 esclaves et 25 fusils pour les Tévé de Yesso Mbochi. Toutes ces « garnisons » résidaient dans des points fixes et d'intérêt stratégique pour la protection des palmiers et des marchandises.

Les travaux les plus durs (pêche, agriculture) étaient demandés aux esclaves livrés en paiement d'une dette ; de ceux-là on dit qu'ils ne connaissaient le repos que dans leurs vieux jours. Les activités commerciales pouvaient également être confiées à des esclaves, qu'il s'agît de contacts avec les producteurs d'huile (Adioukrou et, dans une mesure moindre, Dida et Ebrié) ou de transactions conduites à Tiassalé (marchandises européennes ou sel contre or, pagnes ou esclaves). C'est en raison des qualités individuelles de son esclave qu'un Alladian décidait de lui confier une fonction de ce genre, créant entre eux un rapport complexe de confiance et de dépendance. Des esclaves en vinrent ainsi à faire eux-mêmes l'acquisition d'esclaves. Mais l'origine des dépendances pouvait jouer un rôle : la dette comme la mise en gage témoignaient de relations commerciales avec des familles d'ethnies vivant au nord de la lagune ; si elles en soulignaient l'inégalité, elles en manifestaient aussi la permanence. Il semble qu'en certains cas les individus « engagés » ou livrés en paiement d'une dette aient joué le rôle d'intermédiaires commerciaux entre les Alladian et les familles mêmes qui les avaient livrés.

Il convient enfin, pour la suite de notre propos, d'évoquer une autre relation de dépendance : celles des femmes étrangères dotées, d'ethnies patrilinéaires, à l'homme alladian qui a payé leur dot. Ces femmes sont, pour la plupart, d'origine dida ; leur descendance est acquise au doteur ; plus exactement le doteur — le père du mari, ou l'héritier de ce père, ou le mari lui-même — a sur cette descendance, outre les droits qu'il peut avoir à un autre titre, ceux qu'il aurait normalement sur ses neveux utérins. Les *ɛnoku yii ẅi* (« nés des femmes étrangères ») ne font pas partie du matrilignage direct (*etyoko prɔo*) mais peuvent en théorie hériter d'un membre du lignage, faute d'héritier direct.

b) *Le statut socio-économique et idéologique de l'esclave : chauve-souris et vampire*

« Chauve-souris », l'esclave n'a pas, néanmoins, la libre possibilité de se vouloir oiseau ou souris, « fils » ou « neveu ». Il n'a pas le choix de ses références lignagères : il cumule tous les statuts possibles vis-à-vis de son acquéreur. « Fils » de celui-ci,

il lui doit son travail ; en même temps il est son neveu utérin, membre du même matrilignage, et, plus dépendant qu'un neveu, il peut, à titre d'esclave, non seulement être livré en gage, mais purement et simplement revendu. Les deux statuts s'additionnent pour ce qui est des charges et des contraintes, ils s'annulent pour ce qui est des droits et des moyens de défense : l'esclave n'a pas de lignage paternel (de matrilignage patrilatéral) pour le défendre ; il n'a pas droit à l'héritage dans le lignage auquel il se rattache ou, si l'on veut, auquel il est attaché. Il peut encore cumuler un statut supplémentaire et devenir « gendre » de son « père » et « oncle », ou d'un autre membre de son lignage, dans le cas fréquent où il épouse une esclave attachée au même lignage que lui. Cette triple dépendance a des conséquences économiques très évidentes : la production de l'esclave revient à son propriétaire dans sa totalité, sans qu'il ait à la redistribuer en partie aux divers lignages de référence. L'esclave, par définition et d'emblée, réalise un cumul qui correspond à celui que réalise, mais non plus à son détriment, l'homme libre qui, accroissant sa progéniture et mariant ses sœurs, devient progressivement père et oncle ; plus exactement, le statut cumulatif de l'esclave est le négatif du cumul réalisé d'emblée par son acquéreur qui bénéficie simultanément d'un capital négociable et de droits en travail liés à la relation « père-fils » ou plus précisément à la relation d'alliance *chef de lignage /fils des hommes du lignage,* manifestée par la corésidence et les prestations en travail. Le cas de la société alladian n'est pas sans rappeler en effet celui des sociétés kunu et puni étudiées par P.P. Rey[4] au Congo-Brazzaville. C'est une société qu'on peut classiquement qualifier de matrilinéaire et de dysharmonique ou, comme on l'a signalé, d'hémi-harmonique. Sur l'exemple qu'il étudie, et qu'il considère comme « simple » (révélateur d'une structure cachée) au sens où Marx emploie ce qualificatif dans l'*Introduction à l'Économie politique*, P.P. Rey discute la notion de « propriété » lorsqu'elle s'applique à la société lignagère : sur la *mukuna* en effet, ou « terre de lignage », n'exercent, à l'exception du chef de lignage, les droits de « propriété » (chasse, pêche, culture...) que des hommes extérieurs au lignage, les fils et petits-fils du chef de lignage, et les esclaves (qui, bien qu'on soit en régime matrilinéaire, appellent leur acquéreur « père », comme dans la

4. Pierre-Philippe REY, 1971, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*, Maspero, Paris.

société alladian). Pour préciser l'exemple alladian, rappelons que l'essentiel de la distribution de la pêche par un individu va, une fois qu'il a le droit de distribuer lui-même sa pêche, au matrilignage de son père et à son propre matrilignage. Autrement dit, un chef de cour et de lignage bénéficie à la fois du produit du travail de ses propres enfants et du produit du travail des enfants de son prédécesseur (qui l'appellent « père »), mais il ne reçoit pas la totalité de ce produit ; si la cour peut passer pour une unité de production, du fait de l'autorité du chef de cour concernant notamment l'organisation de la production, cette unité se perd, dans l'hypothèse de mariages exogames, à la génération des petits-fils et dès la génération des fils ; dans la même hypothèse, la distribution touche d'autres lignages. Seule la pseudo-endogamie de lignage (l'acquisition d'esclaves hommes et d'esclaves femmes et toutes les formes d'union qu'elle permet) fixe dans la cour des « fils » et des « petits-fils » de même lignage que le chef de cour. Pour les descendants d'esclave, la parenté est en quelque sorte à la fois unilinéaire et bilatérale : elle les renvoie au même lignage du côté du père et du côté de la mère ; elle ne saurait en revanche être dite bilinéaire en toute rigueur, car la ligne agnatique, au long de laquelle est censée se transmettre, pour un Alladian fils aîné, le pouvoir de défense et, pour tous les Alladian, une appartenance religieuse, s'arrête, pour ce qui les concerne, à l'acquéreur initial. Ce que la terminologie de la parenté leur accorde (puisqu'ils sont les « fils » de leur acquéreur et les « petits-fils » de son père) l'idéologie le leur refuse, les rejetant alors au contraire du côté du matrilignage et leur attribuant des pouvoirs de sorcellerie qui sont censés, dans les représentations locales, ne pouvoir se transmettre et s'exercer que dans le matrilignage.

Les Alladian ont donc évité de constituer une catégorie sociale distincte — dont la sanction visible aurait pu être l'apparition de villages esclaves : s'il y a eu assez systématiquement union entre esclaves et entre descendants d'esclaves, il y a eu aussi union entre Alladian et femmes esclaves, et même entre femmes alladian et esclaves — les descendants étant théoriquement alors des Alladian à part entière, à qui manquait toutefois la protection d'un lignage paternel ; on peut rappeler à ce propos que les mères célibataires semblent avoir été assez nombreuses et que l'union avec des esclaves hommes a répondu à ce même souci de garder des droits sur le travail de la descendance des femmes de lignage.

L'absence de statut interlignager qui fait le statut de l'esclave

contribue à donner un contenu personnel à la relation de dépendance esclave-maître. Leurs rapports ont pu être excellents, et leurs intérêts communs ; les esclaves utilisés comme agents commerciaux ont pu s'enrichir et faire eux-mêmes l'acquisition d'esclaves, hériter entre eux de biens importants et parfois même assurer, au moins à titre intérimaire, la direction et la gestion du lignage. L'individualisation de la richesse, qui est liée dès le XIX^e^ siècle à l'ampleur des transactions commerciales avec les Européens et avec l'extérieur, a pour corollaire la formation d'un groupe de « cadets à perpétuité » (les esclaves hommes et femmes et leur descendance) et une personnalisation des rapports de dépendance. Le soupçon de sorcellerie qui s'est facilement porté sur cette catégorie a pu revêtir deux aspects : l'esclave pouvait fournir le bouc émissaire idéal, lorsque pour une raison ou pour une autre, l'interprétation d'un malheur mettait en cause le lignage. Mais à l'inverse le soupçon pouvait n'être qu'un effet du prestige et n'engendrer que le silence et la crainte. Les esclaves qui réussissaient un voyage aller-retour jusqu'à Tiassalé se voyaient attribuer des pouvoirs exceptionnels. Ce type de prestige s'est dégradé à l'heure actuelle ; il n'en reste que la crainte et une xénophobie latente à l'égard des manœuvres venus du Nord[5].

c) *Remarques sur l'organisation lignagère*

La littérature anthropologique actuelle tend à repenser le problème de la structure lignagère. Tout le monde admet que la notion de bifiliation (ou filiation bilinéaire) ne rend pas compte de tous les problèmes exprimés par le langage de la parenté dans les sociétés dites à accentuation patrilinéaire ou matrilinéaire. C'est le sens de l'effort fait par Leach dans *Rethinking Anthropology* pour dénoncer l'empirisme de Meyer Fortes et substituer à son couple filiation-descendance complémentaire une opposition filiation-alliance qui serait plus généralisable et repérable au niveau idéologique des représentations de la personne et du politique ; c'est aussi le sens de l'effort de P.P. Rey qui derrière le « langage » de la parenté pense découvrir les relations plus fondamentales : celles des hommes vivant sur une même terre, expression du rapport de production domi-

5. On trouve souvent, dans les confessions faites à Bregbo par des villageois dénoncés au « prophète » Atcho, mention de « Dyula » et de « Mossi » employés sur les plantations de leur village qui les auraient aidés à manger la chair humaine et boire le sang humain.

nant. Dans un système matrilinéaire dysharmonique, la patrilocalité apparaîtrait comme le principe suivant lequel sont organisées les unités de production, et le matrilignage comme le groupe qui contrôle les conditions du procès de production et avant tout la circulation des hommes (esclaves) et des femmes (épouses).

Mais il est peut-être concevable de penser les rapports de tout « parent » possible (esclaves compris) au chef d'un lignage, indépendamment des oppositions filiation-alliance ou descendance-résidence. On définirait alors l'ensemble des individus (des statuts) en rapport avec un lignage donné comme un ensemble d'ensembles différenciés, un ensemble différentiel de catégories prestataires. Du point de vue de la puissance économique qu'ils représentent et des prestations qu'ils fournissent le premier ensemble serait celui des esclaves (*ɛkorɛ bo*), qui constituent un capital, une force de travail et naturellement une source de prestations ; le second, celui des *etyoko ϋi* (membres alladian du matrilignage), qui constituent une source de prestations mais aussi, par le biais de la mise en gage (*aoba*), une possibilité de crédit ; le troisième, celui des *ɛbiϋi*, enfants des hommes de l'*etyoko*, qui constituent une force de travail et naturellement aussi une source de prestations ; le quatrième, celui des *miʃa*, époux de femmes de l'*etyoko*, qui constituent une source de prestations. Tous ces ensembles sont à situer par rapport au trône du lignage (*abu*) symbole de la permanence du matrilignage, sur lequel viennent se succéder les aînés chefs de lignage. Bien entendu un Alladian peut, sans être pour autant chef de lignage, avoir ses propres esclaves, ses propres neveux, ses propres fils, ses propres gendres, etc. et être considéré lui-même comme le centre ou le point de référence de différents ensembles du type de ceux dont il vient d'être question. Mais ses propres dépendants accroissent en même temps que ses revenus les prestations qu'il doit lui-même à titre d'*etyoko ϋi*, d'*ɛbiϋi* et de *miʃa* : c'est le sens de la remise au père par son jeune fils de la totalité de sa pêche redistribuée pour l'essentiel entre les deux lignages de référence du père (le fils n'est considéré jusqu'à un certain âge que comme un moyen de production du père) ; c'est également le sens de la cérémonie qui suivait l'acquisition d'un esclave, au cours de laquelle le père de l'acquéreur rappelait qu'il se considérait comme un futur bénéficiaire du travail de son esclave ; l'entourage social d'un individu quelconque était l'homologue de l'entourage social d'un chef de lignage ; il avait toutes chances d'en être la préfiguration lorsqu'il avait pour

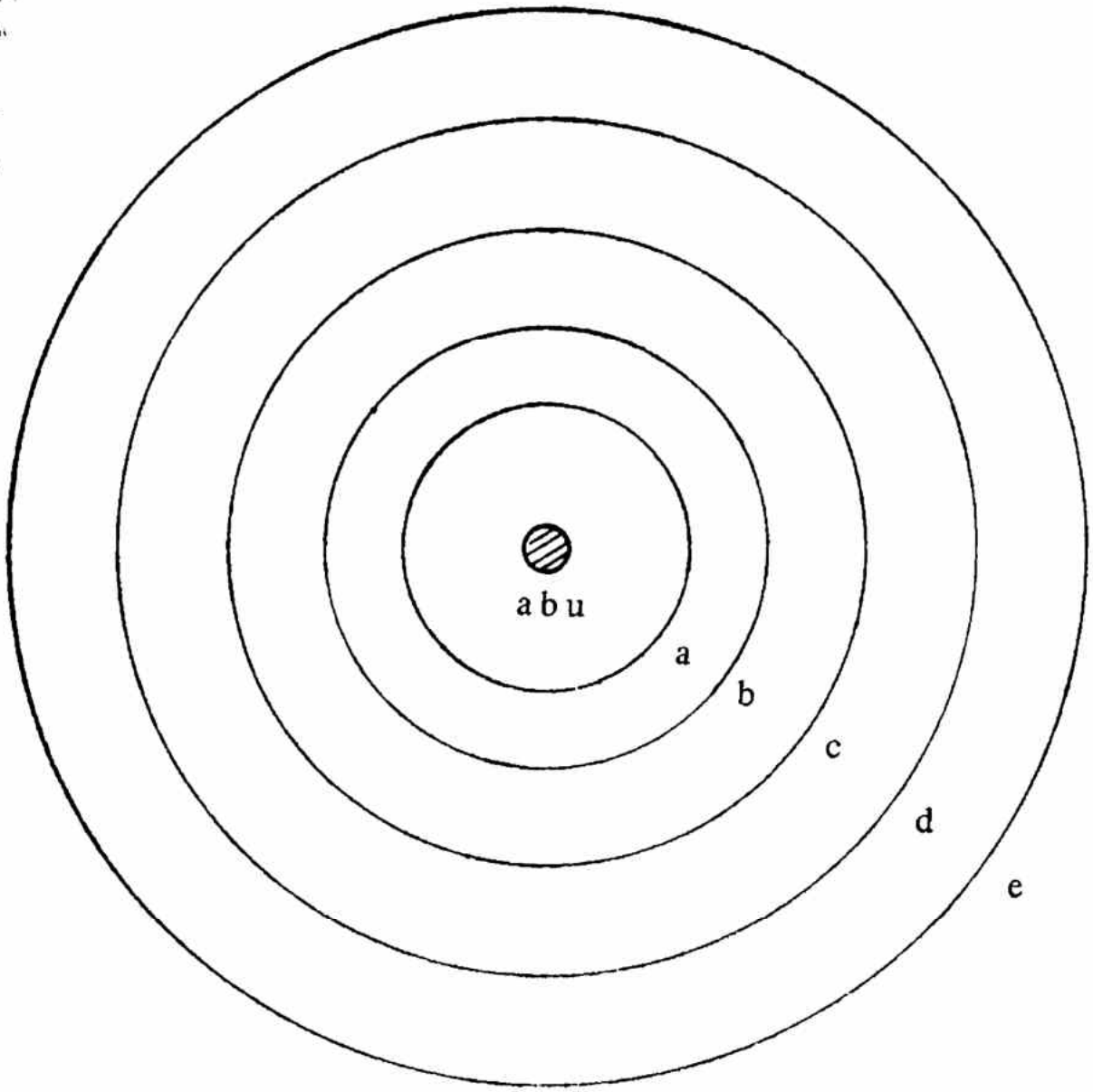


FIG. 1

a — *ɛkore bo* : capital, travail, prestations.
b — *etyoko ïi* : crédit, prestations.
c — *ɛbiïi* : travail, prestations.
d — *miʃa* : prestations.
e — : filiation agnatique du père

centre un individu bien placé pour succéder un jour à un chef de lignage. Ajoutons que la proximité du siège de lignage (la bonne situation dans la généalogie lignagère) et l'abondance de l'entourage social « concentrique » sont dans une large mesure fonction l'une de l'autre.

Cette façon de reclasser la « parenté » au sens large me semble correspondre dans une large mesure à la pratique des intéressés. Un Alladian, quand il y est invité ou contraint par les circonstances, ou bien fait le compte de ses *etyoko ẅi*, de ses *ɛbiẅi*, de ses *miʃa*, ou bien se situe par rapport à tel ou tel de ses partenaires ou adversaires d'occasion à l'aide des mêmes catégories. Pour schématiser le rapport d'un individu quelconque à ses dépendants et à ceux dont il dépend, on est obligé en quelque sorte de dédoubler le schéma précédent, dans lequel le détenteur de l'autorité lignagère est supposé n'avoir lui-même aucun lien de dépendance — ce qui n'est jamais vrai en toute rigueur puisque un chef de lignage a toujours affaire à un héritier de son père, et éventuellement au père de sa femme. Un individu quelconque se situe à la fois par rapport à ceux dont il dépend et par rapport à ceux qui dépendent de lui.

L'horizon de sa parenté déborde largement celui de l'unifiliation, d'autant que la parenté hors catégories est toujours reconnue, et qu'elle n'est souvent que la combinaison de deux catégories : les *ɛbiẅi* de mes *etyoko ẅi* sont mes *ɛbiẅi* et mes propres *ɛbiẅi* sont ceux de mon *etyoko*. La distinction entre filiation unilinéaire et filiation indifférenciée n'est pas à l'expérience aussi évidente qu'on pourrait croire : une terminologie descriptive reconnaît comme parents ceux-là mêmes qui échappent à la combinaison des catégories : les « paternels » (matrilignage du père) de ma mère sont désignés comme tels (*etyoko* du père de ma mère — lui-même appelé *anã kẅï*, « grand-père »), mais la relation aux deux groupes de référence de la génération du grand-père autres que les deux matrilignages de référence d'Ego (matrilignage du père, donc de la grand-mère paternelle, matrilignage d'Ego, donc de la grand-mère maternelle) est sans contenu économique ou autre.

Pour ce qui est du patrilignage virtuel constitué par l'ensemble des individus qui se rangent au nom d'une descendance identique dans la même catégorie religieuse (chez les Alladian *ɛtyekezi* ou *gbrɛgbs*, caractérisés par des rites différents à la naissance) ou dans lequel circule un pouvoir de défense (*sekɛ*), il ne pose pas, dans le cas considéré, grand problème: d'une part, la parenté d'Ego avec un individu de ce groupe est reconnue par la termi-

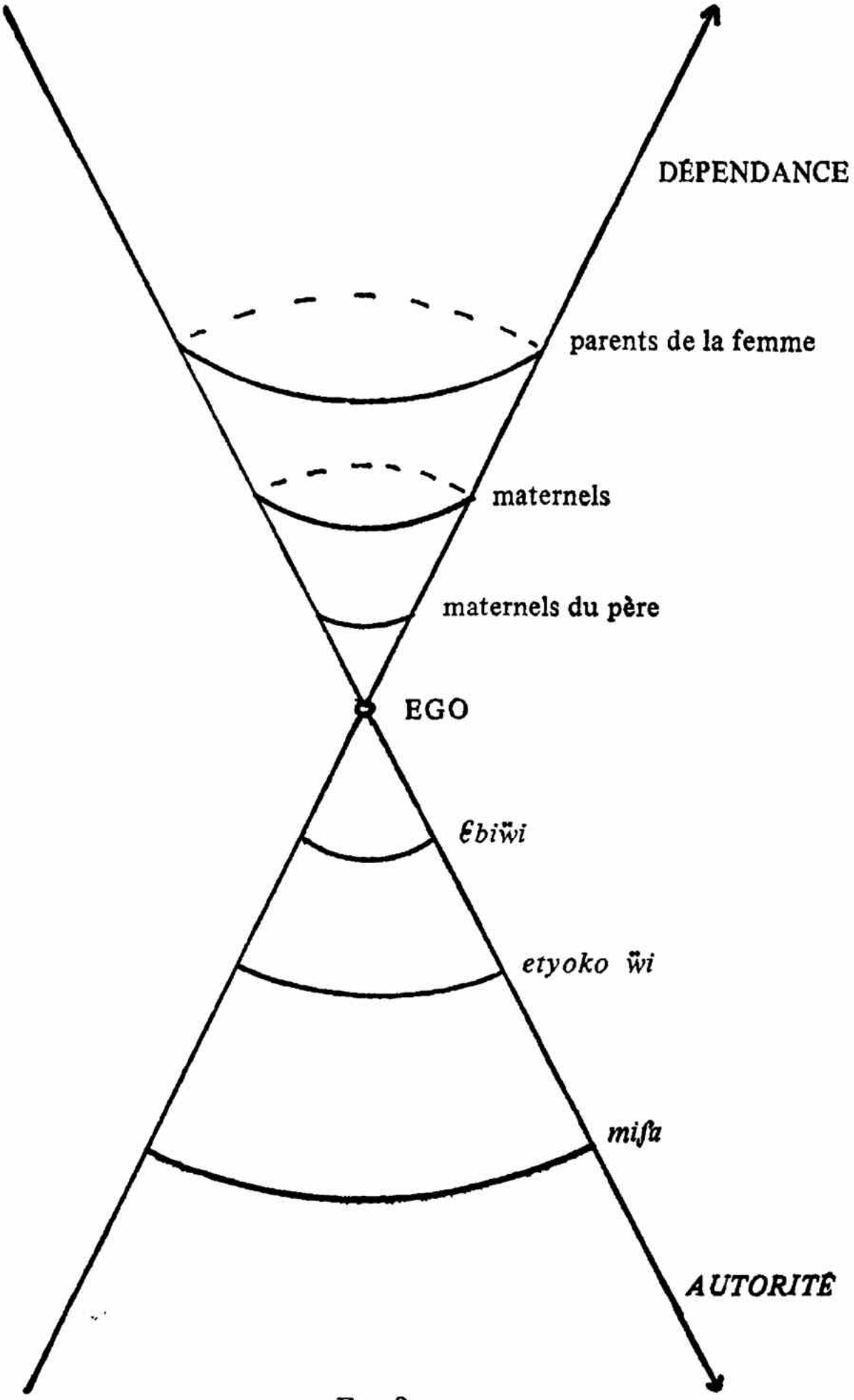

DÉPENDANCE
parents de la femme
maternels
maternels du père
EGO
ɛbiẅi
etyoko ẅi
miſa
AUTORITÉ

FIG. 2

nologie et par les règles d'alliance matrimoniale (le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale est interdit), d'autre part, aucune prestation économique ne circule dans le groupe (la prestation de poisson au grand-père paternel, obligatoire et exigible par son héritier, cesse lorsqu'Ego acquiert son propre droit de pêche et n'est, rappelons-le, qu'une expression des droits du grand-père d'Ego sur les produits du père d'Ego, une expression du rapport père/fils ou plutôt matrilignage paternel/« fils »). Ce groupe peut figurer dans la représentation des cercles concentriques comme celui de diamètre le plus large, degré zéro du rapport économique, mais ce « classement » ne vaut que pour la société considérée et n'est évidemment pas caractéristique de n'importe quelle structure classiquement définie comme « bilinéaire ».

Pour en revenir à la position des individus dans la structure lignagère, et plus précisément à la position des esclaves dans cette structure, on peut remarquer que le statut dans le lignage et l'inclusion dans le lignage ne sont en aucune mesure fonction l'un de l'autre. Si l'on garde pour mesure de l'inclusion l'importance économique (capital, crédit, force de travail, prestations) telle qu'elle a été définie plus haut, on constate en effet que le chef de lignage et ses esclaves constituent les deux catégories les plus « incorporées » au lignage : l'un gère ses intérêts et organise sa production, les autres ne travaillent que pour lui. En revanche, pour ce qui est du statut, mesuré sur les possibilités réelles d'intervention dans les décisions du lignage, le chef et l'esclave sont aux deux bouts de la chaîne. Ces possibilités sont en effet simultanément fonction de l'inclusion et de l'indépendance : les *etyoko ïvi* trouvent un défenseur éventuel (et un moyen de pression) dans leur lignage paternel, les *ɛbiïvi* sont dans la position strictement inverse, les *miʃa* relèvent de deux lignages de référence différents (ils ne sont pas partie aux décisions du lignage), les esclaves n'ont aucun recours à l'extérieur du lignage.

De ce point de vue la position de l'esclave n'est pas sans rappeler celle de la femme. L'esclave vient de l'extérieur mais son intégration fait de lui la matière seconde du lignage ; la femme part à l'extérieur mais ses enfants constituent la matière première du lignage. Leurs positions respectives sont en quelque sorte symétriques et inverses. Elles leur confèrent à tous deux une manière de prestige marginal (la femme et l'esclave sont souvent considérés comme sorciers) ou d'efficacité reconnue (la gestion « par interim » de la cour leur a souvent été confiée). La combi-

naison des deux catégories définit la femme idéale : la femme esclave ou étrangère, d'origine extérieure mais incorporée définitivement, avec sa descendance, à un lignage auquel elle donne du même coup une assise géographique stable et une structure d'autorité sans ambiguïté.

L'organisation lignagère, telle qu'on a essayé de la représenter, peut se comprendre intellectuellement et s'analyser économiquement par rapport aux seuls lignages sans faire jouer les oppositions filiation-alliance, descendance-résidence. Mais les lignes de recoupement entre lignages (un *ɛbiïvi* d'un lignage est *etyoko* d'un autre lignage) peuvent être le lieu de conflits réels qui ne relèvent pas nécessairement de la structure mais de l'histoire (de celle au moins que les hommes vivent en sachant qu'ils la font par leurs interprétations, leurs manipulations, leurs stratégies...).

Position lignagère		Statut	
		+	—
inclusion	+	Chef de lignage	Esclave
	—	*etyoko ïvi*	
		ɛbiïvi	
		miʃa	

Tableau 1

L'esclave, dans cette perspective, apparaît comme la négation a priori de toute opposition, puisque le cumul des statuts prévient tous les recoupements de lignages.

3. Les esclaves au XIX^{e} siècle : moyens de production et de reproduction de la structure lignagère

L'abondance d'esclaves sur le littoral alladian a été liée au siècle dernier à une conjoncture historique précise. Signe de richesse et d'inégalité, elle a rendu particulièrement manifeste une hiérarchisation inter et intralignagère qui me semble davantage avoir grossi la structure lignagère que l'avoir déformée.

a) *La conjoncture commerciale du XIX^{e} siècle : le boom sur l'huile de palme*

De nombreux témoignages montrent l'importance de ce commerce dans la région de Grand-Lahou (avikam) et sur le rivage alladian dès les années 1840-1850. J'ai déjà fait état à plusieurs reprises des indications fournies à ce sujet par H. Brunschwig (1957) dans *L'Expansion allemande outre-mer du XV^{e} siècle à nos jours*[6], largement confirmées par des rapports d'observateurs (capitaine du génie Gouriau, 1862 ; commandant particulier des Établissements Français de la Côte d'Or, Christian Bour, 1885). Les renseignements recueillis sur place confirment que la main-d'œuvre servile fut employée massivement aux diverses tâches imposées par le commerce de l'huile (fabrication des tonneaux, transport sur mer et sur lagune, manutention et garde des tonneaux sur le cordon lagunaire...).

b) *L'esclave condition inorganique et organique de la reproduction*

Le rôle des transporteurs et des manutentionnaires fut considérable ; les traitants alladian avaient des relations commerciales avec tout l'arrière-pays et leurs pirogues venaient chercher l'huile jusque sur les rives de Bandama, à l'ouest, et jusqu'à l'est du pays ébrié, quand bien même le gros de la production d'huile venait du pays adioukrou, immédiatement au nord du rivage alladian et de la lagune. On a déjà signalé le rôle également

6. M. Brunschwig, 1957, *L'Expansion allemande outre-mer du XV^{e} siècle à nos jours*, P.U.F., Paris.

important des gardes armés et des convoyeurs négociants.

Les esclaves, comme force de travail, ont très directement contribué à l'accroissement des trésors de lignage et à la fortune personnelle des grands traitants. La cour (un chef et ses enfants, outre les enfants de son prédécesseur) n'aurait pas pu suffire à la tâche sans cet apport démographique : l'appel au lignage, à la classe d'âge, aux alliés n'aurait pu avoir le caractère continu et régulier qu'exigeait la traite (seuls certains lignages commerçaient et ils avaient des relations exclusives avec certains navires européens). Les esclaves ont constitué la main-d'œuvre supplémentaire nécessaire ; en ce sens ils ont constitué la « condition inorganique de la reproduction » des lignages commerçants, pour reprendre l'expression de Marx.

Mais, dans le même temps, intégrés au lignage, ils ont aussi été les agents organiques de cette reproduction. Plus précisément, on serait tenté de dire que si les esclaves hommes ont davantage constitué une force de travail, un moyen de production, les femmes esclaves ont, elles, constitué un moyen de reproduction. S'il y eut bien des unions de femmes libres avec des esclaves, les unions d'hommes libres avec des esclaves furent extrêmement nombreuses, comme en témoignent encore aujourd'hui les chaînes généalogiques reconstituables. La surabondance d'esclaves hommes et femmes, de descendants d'esclave, de femmes « dotées » ou « en gage », et surtout la pratique systématique de la pseudo-endogamie de lignage (par exemple des mariages entre esclaves) qui permet et traduit cette surabondance, distinguent les côtiers des riverains septentrionaux de la lagune et, sur le cordon littoral, Grand-Jacques et Jacqueville des autres villages, les lignages commerçants des autres lignages.

En payant la dot d'une femme dida ou le prix d'une esclave qu'il donnerait en mariage à son fils, un père fixait dans sa cour des petits-enfants qui appartiendraient à son lignage ; toutes les différentes formes d'endogamie de cour, notamment entre ou avec des descendants de femmes esclaves, constituaient autant d'équivalents d'unions incestueuses. La descendance ainsi fixée dans la cour travaillait avec d'autant plus d'efficacité à l'accroissement du trésor de lignage qu'elle ne dépendait que du lignage : l'homogénéisation du lignage et la différenciation des statuts intralignagers vont de pair.

c) *Descendance directe et descendance indirecte : un grossissement de la structure lignagère*

Les Alladian distinguent entre la descendance directe du

lignage (*etyoko prɔo*) et descendance « tout court », c'est-à-dire indirecte (*etyoko*). C'est la filiation par les seules femmes alladian qui définit l'*etyoko prɔo* à l'intérieur duquel se transmettent en principe les droits d'héritage et de succession. Mais si l'on examine attentivement ces droits de succession, on se rend compte que les chances de certaines lignées et de certains individus à l'intérieur de certaines fratries sont nulles : les « cadets sociaux » ne sont pas nécessairement des esclaves, et les aînés sociaux ne sont pas nécessairement les plus âgés. La nécessité de ne pas « casser le lignage » a pour conséquence qu'à l'intérieur d'une lignée aînée (à la quatrième génération) la succession va aux aînés de chacune des fratries, une incertitude existant ensuite sur le passage de la succession à l'autre lignée (fig. 3). Le retour du pouvoir à la branche aînée de la lignée aînée correspond à une segmentation de la lignée cadette.

B succède à A, puis C à B. A la mort de C, D et E sont en compétition ; s'ils sont de même âge c'est D qui, en principe, l'emportera ; de même pour E et F. Plus il y a de lignées issues d'une grand-mère commune, plus les chances des frères cadets diminuent. Plus les cadets sont éloignés de la lignée aînée, plus leurs chances diminuent. A l'intérieur du lignage direct il y a donc des lignées qui n'ont en principe aucune chance d'accéder au pouvoir, tout aussi « indirectes », en ce sens, que les lignées de descendants d'esclaves.

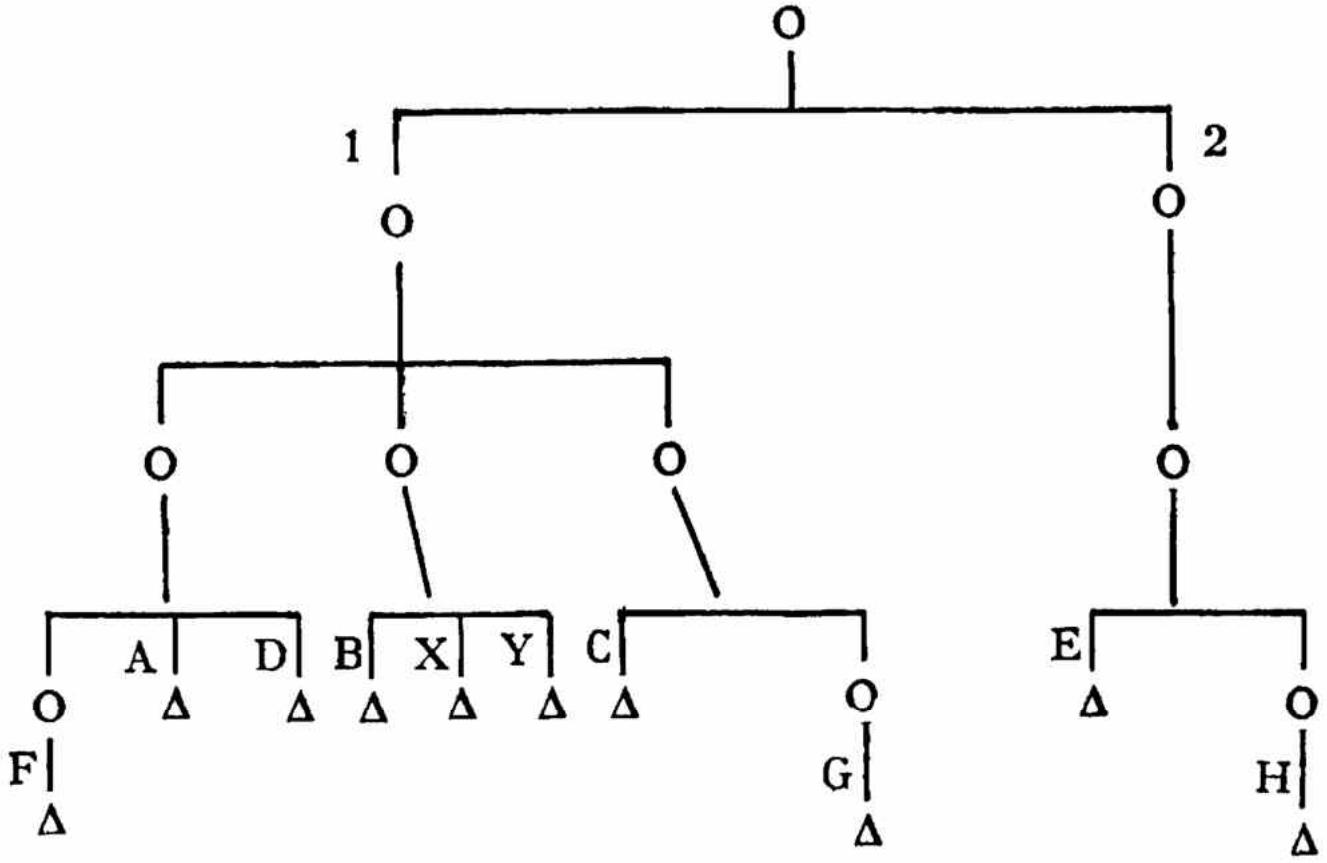


FIG. 3

L'esclave, sur le littoral alladian, a donc été signe et instrument de richesse ; la période de la seconde moitié du XIX^e siècle se distingue à cet égard des siècles précédents où les esclaves, dans une proportion bien moindre, il est vrai, que sur les rivages plus orientaux, étaient vendus comme marchandises. De marchandise il est devenu au XIX^e siècle moyen de production et aussi moyen de reproduction de la structure lignagère ; de ce point de vue il faudrait admettre que s'il est facile de présenter le langage de la servitude (l'assimilation simultanée de la relation esclave-maître aux relations fils-père et neveu-oncle, l'assimilation de la relation acquéreur-esclave aux relations père-fils et frère-sœur) comme permettant la falsification des règles de filiation, d'alliance et de résidence, il est nécessaire de considérer que la logique de la relation de servitude, loin d'être étrangère à la logique de l'organisation lignagère, à sa hiérarchisation implicite, en est la manifestation la plus évidente.

Paris, février 1973

Françoise Héritier

Des cauris et des hommes : production d'esclaves et accumulation de cauris chez les Samo (Haute-Volta)

Quand il m'a été demandé de participer aux travaux du groupe sur les formes de servitude en Afrique occidentale, en apportant les faits samo au creuset commun, j'ai tout d'abord pensé que j'avais peu, sinon rien à dire sur la question, car, sous la forme institutionnelle que prennent les faits de servitude dans d'autres populations, l'esclavage n'existe pas en pays samo. Dans cette société sans chefferie à proprement parler, sans commerçants, il n'y a pas de place pour l'esclavage. Tant sur le plan de la production économique agricole que sur le plan matrimonial, la société samo semble se suffire à elle-même, sans avoir besoin du recours à des forces de production et de reproduction qui ne seraient issues d'elle-même.

Pourtant, à y regarder de plus près, il n'est pas possible de dire tout uniment que les Samo ne « connaissaient » pas l'esclavage. Ils en ont eu, au contraire, l'expérience la plus directe, car, au rebours des autres populations dont il est question dans ce volume, ils ont été des producteurs, des fournisseurs d'esclaves, bien plutôt que des consommateurs : ils ont fait l'objet d'une exploitation intensive par d'autres populations, soit guerrières (Mossi, Peul du Macina), soit commerçantes (Dioula). Il est un peu rapide également de dire que les Samo n'ont pas eu d'esclaves

domestiques : la pratique est connue partout bien qu'attestée surtout dans certaines régions du pays seulement (le nord essentiellement, autour du Gondugu) et pour certaines catégories de personnes, aptes par leurs fonctions ou leur statut économique à s'en procurer. Par ailleurs, et c'est là le point capital à nos yeux, la mise en servitude n'était pas inconnue dans la pratique. On voit naître dans cette région l'institution sous sa forme la plus primitive : peut être réduite en servitude toute personne « étrangère », trouvée sur le territoire relevant du village, saisie et incapable de se défendre.

Ils le connaissaient aussi pour une dernière raison dont nous allons parler tout de suite, avant de passer à l'analyse des points précédents, dans la mesure où elle est quelque peu extérieure à notre propos central.

Ils le connaissaient donc aussi, d'expérience directe et familière, pour l'avoir vu pratiquer par les Peul du pays samo et pour en avoir, corollairement, profité. Les Peul, dont les traditions dans de nombreux villages reconnaissent l'antériorité à l'installation des groupes paysans venus du Mandé, ont, avec les Samo, d'étroits rapports symbiotiques sur les mêmes terroirs. De plus, ils ont installé, dans un bon nombre de villages samo des zones *matya* et *maya* (cf. *infra*), des quartiers de résidence pour leurs esclaves, les Fulayira (Fula, peul ; *yira* ou *yaŋ*, captif, esclave). Les terres que ces derniers cultivent, pour leurs maîtres et pour leur entretien propre[1], appartiennent au village samo d'hébergement. Ils vivent là, en quartiers séparés, parlent la langue locale, sont en relation matrimoniale avec les lignages samo, participent à la vie villageoise économique (groupes de travail, insertion dans les cycles de fabrication de bière de mil, assistance au cabaret), politique (leur doyen assiste, en retrait et sans avoir droit à la parole, aux conseils villageois), rituelle (ils participent aux mêmes fêtes annuelles et aux sacrifices villageois, et font pour leurs propres lignages sur de mêmes autels les mêmes sacrifices que les Samo) et statutaire (ils portent généralement le nom lignager du lignage samo d'accueil, et les mêmes

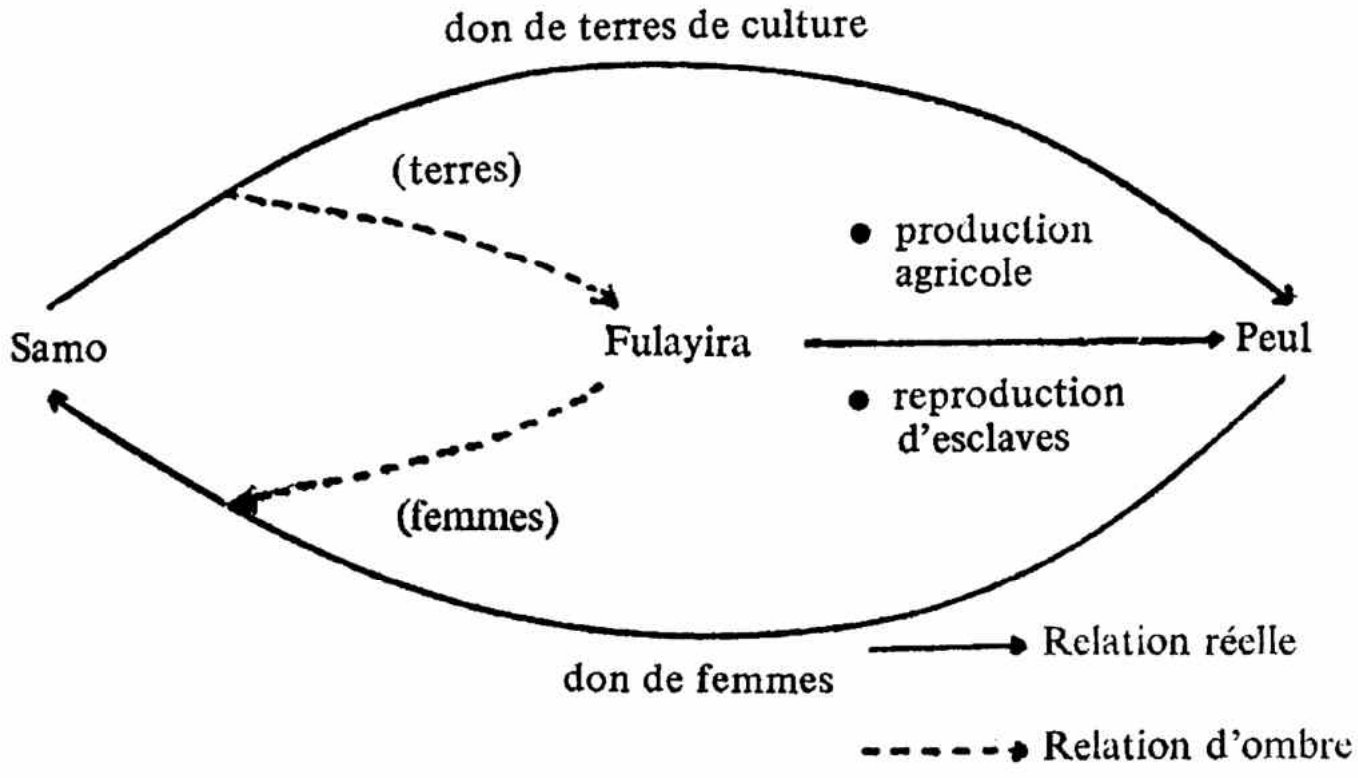
1. A l'heure actuelle, où les Rimaïbe ne sont plus tenus de travailler pour leurs maîtres peul, le rapport de dépendance se manifeste essentiellement, en dehors de la fourniture problématique de céréales, par l'aide donnée pour tirer l'eau des puits à l'usage du bétail, et l'utilisation par les femmes peul des instruments des femmes fulayira. L'indicatif présent utilisé ici et dans les pages suivantes rend donc compte de formes résiduelles qui perdurent bien que vidées de leur contenu (l'exploitation économique exercée par les Peul).

noms individuels, ils ont les mêmes recours à la justice villageoise), en développant généralement une relation particulière de voisinage, sinon de dépendance, avec le lignage samo sur les terres duquel ils sont directement installés (notons cependant que, si les terres qu'ils cultivent ne leur sont jamais en pratique retirées, ils ne sont pas considérés comme des usagers de plein droit, mais toujours comme des « demandeurs »). Rien à première vue, ni dans l'habitat, le vêtement, les activités quotidiennes, la langue même ne distingue, à l'heure actuelle du moins, un quartier fulayira d'un quartier samo si ce n'est la présence fréquente de femmes peul venues piler à l'ombre des arbres ou dans les cours. Esclaves pour les Peul, ils sont des hommes libres pour les Samo qui épousent leurs filles sans que leur descendance soit de statut servile[2]. Cependant, à de rares exceptions près, et sans que cela soit érigé en règle explicite, les Fulayira mâles n'épousent pas les filles samo (les deux ou trois cas dont j'ai eu connaissance dans deux villages sont récents ; ils datent de la période coloniale récente ou de l'indépendance ; de plus, les filles samo épousées de la sorte sont mariées en mariage secondaire et non légitime) ; ils ont, comme les forgerons, tendance à se marier de façon endogame, entre résidents des quartiers de captifs peul de différents villages. Mais si les Samo semblent avoir établi un rapport libre d'association avec les deux instances du rapport de dépendance Peul /Fulayira, on peut cependant légitimement parler d'une certaine forme d'exploitation que les Samo exercent directement sur les Fulayira, avec l'accord implicite des Peul ; les Peul ont besoin du concours des Samo pour exploiter économiquement les Fulayira : ils profitent du travail agricole de ceux-ci sur les terres fournies par ceux-là. En retour, et de façon non réciproque, les Samo tirent parti de la présence des Fulayira en épousant certaines de leurs filles, retirées de la sorte à la reproduction d'esclaves pour les Peul. Les filles de Fulayira sont réservées : 1) au mariage endogame pour la reproduction d'esclaves propres à travailler au profit des Peul (le plus grand nombre) ; 2) au mariage avec les villageois samo pour la reproduction d'hommes libres samo. Les Fulayira sont ainsi doublement exploités, puisqu'ils concourent à l'accroissement des richesses des Peul et à l'accroissement en hommes des Samo.

Bien évidemment, si les faits peuvent être présentés de la

2. Contrairement à ce qui se passe, comme on le verra plus loin, pour la descendance des femmes « esclaves » des Samo.

sorte, c'est en raison d'une inégalité dans la perception de leur statut par les deux groupes dominants : pour les Samo, les Fulayira sont des hommes libres. A leurs yeux, les filles fulayira ne donnent donc pas naissance à des esclaves quand elles épousent des Samo. Pour les Peul, les Fulayira sont des esclaves ; hommes et femmes fulayira donnent nécessairement naissance à des esclaves ; en conséquence une fille samo mariée à un Fulayira donnerait également naissance à des esclaves. Il s'est donc instauré une sorte de compromis entre ces deux visions : les Samo ne donnent pas leurs filles aux Fulayira, reconnaissant de la sorte leur statut d'esclaves des Peul ; ces derniers admettent le mariage de certaines des filles fulayira avec des Samo, avec comme conséquence que le fruit de ces unions leur échappe, reconnaissant de la sorte leur statut d'hommes libres aux yeux des Samo, cette tolérance devant être considérée comme une sorte de rétribution des droits d'usage de la terre qu'accordent les Samo aux Fulayira pour le bénéfice des Peul. Chacun des deux groupes admet la vérité de la vision de l'autre au détriment du troisième pour leur plus grand profit. Les Fulayira ne sont en quelque sorte que le moyen terme par lequel passent des prestations allant des Samo aux Peul et réciproquement. L'apparence fait d'eux les bénéficiaires de l'octroi de terres et les prestataires de femmes en retour, mais il ne s'agit que d'un jeu d'ombres, brouillant et masquant la relation première d'association Peul / Samo.



***

Les Samo sont un groupe d'origine mandé, regroupant environ 120 000 individus dans les cercles de Tougan, y compris la subdivision de Kiembara, et de Toma (Haute-Volta). Ils se répartissent en trois sous-groupes, désignés par les termes *maya*, *matya* et *maka*, formes verbales d'ouverture du discours (« je dis », « je parle »). Les Samo du sud, ou Samo *maka*, occupent le cercle de Toma. La zone *maya*, dans le secteur oriental du pays, est centrée autour des gros villages de Gomboro, Sia, Wilé, Rasouli. En zone *matya*, on peut distinguer à nouveau trois sous-groupes : à l'extrême nord, autour du Gondugu (le Gondugu est un ensemble homogène dit de sept villages, dont six seulement peuvent être énumérés) et plus généralement de la région de Louta (Liro) et de Loroni, le groupe *matye* ; au centre, autour de Tougan et Kouy essentiellement, une première zone *matya* ; à l'ouest enfin, aux confins de la vallée du Sourou, autour de Dian-Kassoum, une deuxième aire *matya* que des différences linguistiques notables, d'après S. Platiel, permettent d'isoler de la première. Mes recherches sur les Samo ont porté sur les zones *maya*, *matye* et *matya* centrale ; je ne prétendrai pas que les points avancés ici soient valables également en ce qui concerne les Samo *maka*, des différences institutionnelles notables accompagnant les différences linguistiques.

Les Samo sont enserrés entre les Dogon au nord (plaine du Seno), les Mossi à l'est (royaume du Yatenga), les Gurunsi autour de la pointe sud maka, et à l'ouest (du sud au nord), les Bwa, les Marka, les Pana. De l'autre côté de la vallée du Sourou se trouve la principauté peule de Barani.

A l'est du pays samo, dans les zones *maya* et *matye*, en bordure du pays mossi, un vaste croissant circonscrit grossièrement la présence des Dioula (*yuru*)[3], commerçants et islamisés, vivant soit en villages homogènes, tel Sia, soit en gros quartiers au sein des villages samo, comme à Louta ou à Gomboro, par exemple.

Les villages *maya* frontaliers avec le pays mossi étaient autrefois plus ou moins soumis au contrôle du Yatenga Naba. Celui-ci nommait des chefs mossi pour certains gros villages, mais ces

3. Sauf indication contraire, les termes samo dans cet article relèvent du parler *matya* central. Les tons ne sont pas marqués.

chefs mossi, parés du titre, n'étaient pas reconnus comme tels par les villageois samo, et se gardaient bien d'aller établir dans leur fief remuant leur résidence. Néanmoins, lors de certaines occasions (fêtes de la Filiga et de la Napusum), les notables samo venaient saluer le souverain mossi et lui apporter les cadeaux traditionnels (poulets, cauris), sans jamais condescendre cependant à manifester les marques extérieures rituelles de respect. C'est dans cette région que, à la suite de Naba Kango, les souverains mossi venaient lever des archers, car les archers mercenaires samo, ceux de Gomboro notamment, étaient extrêmement réputés, et, lors des guerres civiles de succession de la deuxième moitié du XIX^e siècle, c'est là également qu'à chaque fois l'un des prétendants compétiteurs établit ses bases. On verra plus loin qu'il existe d'autres marques de cette interpénétration des Mossi et des Samo dans le secteur *maya*.

Les Samo n'ont pas de chefferie. Chaque communauté villageoise est autonome et vit repliée sur elle-même. L'endogamie villageoise, au moins pour le mariage primaire légitime (*furu*, terme bambara ; *wɔsɔ*, terme samo) est presque totale ; le mariage secondaire par accord se pratique actuellement avec des communautés villageoises étrangères, mais il était peu connu avant l'époque coloniale (sauf par rapt de jeunes filles et détournement /enlèvement de femmes mariées, cf. *infra*). Il y eut quelques essais de confédérations, certaines à caractère plutôt mythique qu'historique, telle celle des soixante-dix villages de Diurum, dont il est impossible d'établir la liste, d'autres plus réelles, telle celle des sept /six villages du Gondugu (la confédération portant dans ce cas un nom : Gondugu, et ayant des institutions communes). Plus fréquemment, des villages voisins s'associaient entre eux, à raison de trois ou quatre villages, ainsi Gomboro avec Kunga, Sia ; Dalo, avec Gono, Twãré, Gosõ... Ces « associations » n'empêchaient pas la guerre de saison sèche entre deux des participants. Elles impliquaient seulement l'assistance, l'entraide mutuelle, lorsque l'un des villages associés était attaqué par un village de l'extérieur. Les ennemis de la veille devenaient des alliés contre un ennemi commun. Dans chaque village, les lignages patrilinéaires constitutifs de quartiers résidentiels sont groupés très généralement en deux moitiés. Le règlement des conflits, selon le niveau où se situe le conflit, implique la solidarité des membres des unités en présence : vengeance entre deux lignages d'une même moitié, ou appel aux autels justiciers ; appel aux autels justiciers ou conflit en armes entre deux moitiés villageoises ; guerre entre villages.

La guerre entre villages avait lieu pour l'une ou l'autre de trois principales raisons : détournement ou rapt de femme, conflit de chasse, conflit de terres. Les grandes chasses coutumières ont lieu dans tous les villages au même mois : il pouvait donc y avoir des rencontres entre villages sur de mêmes brousses, aux confins des territoires, ce qui pouvait entraîner des litiges à propos de bêtes tirées simultanément par des chasseurs des deux camps, ou à propos des chiens (injurier, brutaliser, blesser le chien d'un adversaire lors des grandes chasses était une cause fréquente des guerres villageoises). Les conflits de terres naissaient lorsqu'un villageois ouvrait un champ sur une portion de brousse relevant du territoire d'un village voisin. Lorsque l'usurpateur reconnaissait l'erreur et demandait l'autorisation de garder son champ, on lui en laissait l'usage. Mais s'il s'obstinait à prétendre que la terre relevait bien de son village, cela entraînait un conflit armé. Les limites des territoires sont connues, matérialisées par des arbres et des pierres. « Aucun enfant, dit-on, ne parvient à l'âge d'homme sans connaître exactement ce qui appartient à ses pères, ce qui appartient à son village, et les limites précises qui existent et sont connues de tous. »

La guerre avait lieu surtout en saison sèche ; elle ne durait qu'une journée, du matin jusque vers 16 heures. Il n'y avait jamais d'attaques collectives de nuit. Les assaillants arrivaient par surprise face au village et s'arrêtaient à quelque distance pour attendre que les défenseurs sortent. On utilisait des flèches empoisonnées pour le combat à distance, le couteau pour le corps à corps. Les assaillants n'entraient jamais au village, n'y mettaient pas le feu. On ne tirait ni sur les femmes ni sur les enfants. Mais on achevait les blessés adverses si possible : on ne faisait jamais de prisonniers parmi les combattants. Les blessés ou les morts étaient emportés immédiatement par des hommes de leur village. Les griots de chaque camp excitaient les partenaires au combat en tapant le tambour dans les premières lignes et en jetant loin devant eux leur bâton. Il y allait de l'honneur pour les combattants d'aller récupérer le bâton de leur griot. On ne tirait pas sur les griots mais on s'ingéniait au contraire à les capturer. Le griot capturé n'était pas esclave, il n'était jamais vendu, mais installé honorablement dans le village vainqueur dont il devenait griot à part entière. Sa présence était le signe éclatant de la défaite de son ancien village. Les combattants s'évertuaient donc, tout autant à capturer les griots de l'ennemi qu'à empêcher les leurs propres d'être pris.

La guerre n'était donc pas le lieu de la production d'esclaves mâles. Il pouvait se faire que des femmes et des enfants du village attaqué soient pris par surprise. Ils étaient généralement rendus contre rançon, soit par les ennemis eux-mêmes, soit après une médiation : vendus à un village non belligérant et rendus contre rançon par ce village acheteur, si la famille les réclamait.

La guerre s'achevait au soir sur une intercession féminine. S'il y avait eu des morts (rarement plus de trois ou quatre de chaque côté), il ne s'ensuivait pas de guerre de rétorsion. La guerre apaisait un conflit et toute nouvelle guerre procédait d'un nouveau conflit. Par la suite, il pouvait y avoir alliance matrimoniale volontaire entre des membres des deux camps, mais cela se produisait rarement ; nous avons vu d'ailleurs que l'endogamie villageoise était la règle pratiquement constante. Mais on ne faisait jamais la grande chasse collective avec les villages avec lesquels on était en situation d'hostilité chronique, ce qui s'explique par le fait que la grande chasse collective est une opération rituelle ayant pour but de faire venir la pluie.

Le terme Samo (*sã*, pluriel *sanne*) signifie « fossoyeur ». Des mythes d'origine villageoise relatent la descente des hommes sur la terre sous la conduite du fossoyeur, le premier Samo, qui distribua ensuite leurs fonctions aux autres hommes. Ces mythes transposent la réalité : celle de la présence de petits groupes autochtones de chasseurs/cueilleurs (les *la sõndo uleno*, « ceux qui cueillent des feuilles ») auxquels se seraient superposées deux vagues successives d'immigration mandé, à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle, et qui auraient délégué à ces envahisseurs, par la contrainte ou volontairement, les principales fonctions : maîtrise de la terre (entre les mains du *tudana* : *tu*, *turu*, terre ; *dana*, possesseur), maîtrise de la pluie (entre les mains du *lamutyiri* : *la*, *lara*, ciel ; *mu*, eau ; *tyiri*, maître, chef), maîtrise du sang (entre les mains du *sõmperi* ou *peri*). La troisième maîtrise n'est pas présente dans tous les villages ; on la trouve partout en pays *maka* où les trois fonctions sont détenues par des lignages différents, et dans l'aire *matye* ; ailleurs, sa présence est variable selon les villages. Ces fonctions peuvent se trouver entre les mains des doyens de lignages différents ou êtres rassemblées entre les mains d'un seul (comme à Gomboro) ou de deux (on aura alors plus fréquemment l'association entre les mains d'un seul personnage des deux fonctions principales de maîtrise de la terre et de maîtrise de la pluie). Des fonctions annexes sont détachées de ces maîtrises et conférées à des

lignages arrivés postérieurement aux lignages dominants, ainsi les maîtrises de la chasse, de la guerre, de la parole (charge des convocations aux conseils), ainsi que la chefferie administrative moderne, généralement conférée au lignage du *lamutyiri*, mais qui peut avoir été conférée, avec l'accord des villageois, à un lignage jusqu'ici sans fonctions.

Le *lamutyiri* est le personnage le plus important. Il assure la cohésion du village ; par sa « tête », réputée bonne ou mauvaise, il est responsable de la venue ou non de la pluie, donc de la prospérité villageoise. Son mode de désignation n'obéit pas aux règles générales de transmission des charges (d'un doyen défunt à son suivant). Il est désigné généralement par le *tudana*, après consultation de devins, parmi les enfants nés ou à naître du lignage qui fournit le *lamutyiri*. Sa charge est lourde et ingrate en raison du très grand nombre d'interdits et d'obligations qui pèsent sur lui sa vie durant ; aussi bien, en raison de sa désignation à son corps défendant et de l'impossibilité qui est la sienne de vivre comme les autres hommes, l'appelle-t-on aussi *tyi kuni*, c'est-à-dire *tyiri* « saisi », « attrapé ».

A côté des groupes lignagers investis de fonctions, se trouve le groupe de ceux que l'on appelle *nyoka*, les « quémandeurs ». Sous cette étiquette se regroupent les forgerons (*kunya*), les griots (*gwa*), les commerçants dioula de la frange orientale (*yuru*), les Somono (*keŋ*)[4]. Ils sont généralement inépousables, encore que les lignages de *tyiri*, au-dessus du commun des hommes, puissent épouser les forgerons. Dans l'ensemble, ces groupes ne cultivaient pas la terre, ou très peu. Dans leur nom d'éloge (*zumbri*), on dit des forgerons et des griots qu'ils « cultivent derrière le dos des Samo ». Leur caractéristique essentielle est d'avoir le droit de *demander*, sans qu'on puisse leur refuser ce qu'ils demandent. Les griots notamment jouent ainsi le rôle de régulateurs des richesses ; on dit le griot insatiable, qu'il est impossible de lui remplir la main. Du forgeron on dit que « même

4. Les Somono (appellation employée par l'administration française) forment un groupe totalement endogame. Leur origine n'est pas connue ; ils n'ont vraisemblablement rien à voir avec la population de pêchours do ce nom, riveraine du Niger. Ils parlent le Samo dans leurs rapports avec les Samo, mais entre eux utilisent leur langue propre, non identifiée. Ils résident dans quatre villages samo ou pana (Niãkore, Dyisi, Djimboro, Bouna). Ils cultivent très peu et se déplacent continuellement dans le pays ; les hommes pratiquent la chasse à la pintade au filet, la mendicité, et jouent dans les assemblées de consommation de bière de mil, et sur les marchés, du *tutu* (harpe-luth), les femmes, très libres en paroles, et craintes pour leurs injures, font les scarifications et les excisions.

paresseux et menteur, il est mieux pourvu que le Samo riche[5] ». Les *nyoka* avaient autrefois, comme autre caractéristique, celle de pouvoir *circuler* impunément. C'est à ce titre que les commerçants dioula, qui ne quémandent pas, sont classés comme *nyoka* : on avait besoin d'eux comme intermédiaires commerciaux, et aussi comme « marabouts » (distributeurs d'amulettes d'origine musulmane). Ce besoin primordial, comme on le verra plus loin, du partenaire commercial, rendait leurs personnes et leurs dépacements tabous.

En dehors des *nyoka*, les villageois sont répartis en deux grands groupes, les *tyibidana* (ou *tyiboni*), « maîtres du village » ou « têtes du village » (*tyibiri*, village) et les *guli* (« nouveaux arrivants »). Les *tyiboni* sont les premiers occupants, détenteurs des trois principales fonctions. Ces notions sont relatives : les lignages *guli* peuvent être d'installation ancienne ; des fragments de lignages *tyiboni* dans un village, partis s'installer ailleurs, sont *tyiboni* par rapport à leur village d'origine et *guli* par rapport à leur village d'arrivée ; des *guli* ex-*tyiboni* peuvent se voir attribuer des fonctions mineures dans leur village d'accueil, pour participer à la vie collective ; le plus souvent ils détiennent en arrivant un autel particulier dont ils restent les sacrificateurs pour le bien général du village d'accueil. Quelle que soit l'ancien-

---

5. Nous citons ci-après une partie du nom d'éloge des forgerons Kwone de Săga : « Il reste près de l'enclume, il la frappe. Ami des tenailles, il garde en vie les Samo *pour vivre d'eux*. Il entre dans la mine, il creuse, il transforme le minerai et fait une pioche qu'il remet au *tyiri* : prends cela ! Il fabrique des chaînes, il les met en tas devant le *tyiri* : prends cela, pour aller chercher la pluie quand elle manque ! Il est venu nourrir les Samo. Si tu dis que tu es grand, tu n'es jamais aussi grand que le forgeron. Le forgeron est notre force, à nous Samo. Si tu le prends pour ami, il fabriquera une daba courte pour te la donner. Le bien va de pair avec le forgeron. Toi, forgeron, artisan, même si la faim arrive, on n'a jamais vu un forgeron mourir de faim. Si cela arrive, c'est qu'il n'a pas suivi la trace de ses ancêtres [qu'il n'est plus forgeron]. Un forgeron, même fainéant et menteur, est mieux pourvu qu'un Samo riche. Quand il met son charbon en tas pour réparer une pioche, la part que le Samo a péniblement prélevée sur sa réserve il vient la remettre au forgeron. Il vit une journée avec cette part. C'est pour cela que le forgeron est mieux que nous, Samo. C'est le forgeron qui maintient le village. Dans tout travail à faire, il y a toujours une part qu'on ne pourrait faire sans son aide. Cette maison, c'est le travail du forgeron : on ne creuse pas la terre avec ses mains. Pour avoir un outil, il faut aller vers lui. C'est le *tyiri* qui a donné sa place à tout le monde, il a trié les gens pour les séparer et les distinguer. Pour cela, le forgeron est mieux que nous, Samo. Ce qu'il détient dans sa main n'est pas la même chose que ce que nous détenons. Même un forgeron paresseux est mieux pourvu qu'un Samo riche. »

neté de leur installation, forgerons et griots ne sont jamais *tyiboni* (*a fortiori*, Somono et Dioula).

Les droits sur la terre sont entre les mains des *tyiboni*. La terre samo se présente selon une hiérarchie de maîtrises qui descend de la brousse (*dõ* ou *dẽ* ; *dõdana*, « maître de brousse »), à la terre villageoise (*turu* ; *tudana*), puis à la dotation lignagère (*gurapã* ; *gurapãdana*) et enfin aux champs familiaux (*wuru* ; *wurudana*). Quelques villages seulement sont maîtres de brousse. Pour l'ensemble des aires *matye* et *matya*, ce sont les villages de Dalo, Diurum, Diã, Gõ et Sãga, soit les villages les plus anciens. Ils détiennent d'immenses brousses, sur lequelles ils gardent les droits de chasse et où sont installés des villages demandeurs auxquels le village *dõdana* a reconnu l'attribution d'une terre villageoise. Les *tudana* des villages demandeurs payent un tribut symbolique (un poulet tous les ans ou tous les trois ans) au *dõdana* (*tudana* du village maître de brousse), pour la Terre. A l'intérieur du *turu*, la terre villageoise, le terroir est divisé entre les lignages *tyiboni* qui détiennent de la sorte de très grandes dotations ou *gurapã*. A l'arrivée de nouveaux lignages *guli*, leurs doyens demandent des portions aux détenteurs des grands *gurapã* : ils se « confient » à eux. Il s'établit de la sorte une hiérarchie parfois à plusieurs niveaux entre *gurapã*. Le terme *wuru*, quant à lui, recouvre plusieurs réalités : l'ensemble des terres traditionnellement cultivées sur un *gurapã* par les branches du lignage *gurapãdana*, utilisateurs de plein droit ; les terres cultivées par des lignages qui ne sont jamais considérés comme *gurapãdana* (forgerons, griots, et nous l'avons vu plus haut, captifs des Peul), quelle que soit l'ancienneté de leur installation et sans préjuger du caractère définitif de cette dotation ; les terres concédées de façon temporaire à des étrangers, soit membres d'autres lignages désireux de cultiver ailleurs que sur leur *gurapã*, soit membres d'autres villages ; enfin les champs individuels.

Cette hiérarchie a son importance pour comprendre le phénomène de la captivité.

En effet, toute chose sans maître trouvée en brousse peut être saisie par son découvreur. Elle est *sure*, c'est-à-dire « bien sans maître » ; c'est l'objet sacrificiel par excellence[6]. Les objets

6. Traditionnellement, s'il n'y avait pas d'animal *sure* pour les grands sacrifices villageois, le sacrificateur était habilité à prendre une bête au hasard dans les troupeaux villageois. Le propriétaire de l'animal n'avait pas à protester. Aujourd'hui, le sacrificateur doit acheter les bêtes de sacrifice ou les fournir

matériels, armes, outils, vêtements, sont appropriés par le découvreur ; les cauris sont remis par lui au doyen de son lignage qui lui en rend une partie. Les animaux sont également remis au doyen du lignage du découvreur, mais il ne les garde que s'il est *gurapãdana tyiboni*. Sinon, ils sont trasmis au *gurapãdana tyiboni* par autant de paliers successifs qu'il y a de dotations de terres lignagères en chaîne. Ils sont conservés par lui pour être sacrifiés aux autels lignagers et villageois. Quels que soient les axes de transmission des terres, les chiens sont toujours donnés au *tudana* (c'est-à-dire, même si le *guarapãdana tyiboni* du découvreur est le *lamutyiri*, par exemple). A Gomboro (*maya*), la façade de la maison des morts du lignage du *tudana* est creusée d'alvéoles rectangulaires comme la maison du hogon dogon, et chaque alvéole contient les mandibules des chiens *sure* sacrifiés ; à Dalo (*matya*), où les maisons des morts ne sont qu'un espace ouvert, le *tudana* conserve les mandibules des chiens accrochées à une corde tendue entre le poutres de sa case. De la même façon, quels que soient les axes de transmission des terres, l'homme errant était pour le *lamutyiri*. Il est vraisemblable, certains faits en témoignent, qu'il y avait autrefois des sacrifices humains sur les autels de la pluie. Mais de façon plus courante l'homme « bien errant » devenait l'esclave du *lamutyiri* et travaillait pour lui. Seuls, le *lamutyiri* et son lignage pouvaient recevoir ces esclaves *sure*. Il faut se souvenir que la charge de maître de la pluie est extrêmement coûteuse : il doit notamment faire, plusieurs fois par an, des dolo[7] sacrificiels, bus en commun par tous les hommes du village ; il les fait sur sa propre récolte. Les *tyiri* cultivent comme les autres hommes et ont les mêmes charges familiales. Les esclaves des *tyiri* servaient donc à produire l'excédent de céréales nécessaire à la fabrication des dolo cérémoniels redistribués aux villageois. Dans certains grands villages (certains excèdent quatre mille habitants), lors de la nomination du *lamutyiri* on attrapait pour lui dix captifs en brousse, cinq pour lui-même, cinq pour sa famille, et on devait lui procurer un captif par an, sa vie durant. Mais il n'avait pas nécessairement à les garder pour lui-même, pour travailler à son profit.

Tout d'abord, qui pouvait être pris ? En théorie, l'homme « bien sans maître » ne pouvait être capturé que sur la terre

---

lui-même, encore que dans certains villages on ait décidé en conseil de revenir à la coutume.

7. *Dolo* (terme bambara), « bière de mil » ; en samo *matya, ye*.

d'un village, par des hommes de ce village. Ce ne pouvait jamais être quelqu'un du village même, même pas un membre des villages immédiatement voisins, sauf pour la gloire, et celui-là était rendu contre rançon, cheval ou âne ; s'il ne l'était pas, c'était une cause de guerre. Nous avons vu que les *nyoka* (griots, forgerons, commerçants dioula, Somono) ne pouvaient être pris. Il y avait bien sûr des voyageurs qui circulaient en toute connaissance de cause, à leurs risques et périls. Il y avait surtout, en période de famine pour un village donné (événement qui devait se produire assez fréquemment au XIX^e^ siècle, en raison des guerres qui bouleversèrent le pays samo, comme nous le verrons plus loin), des groupes de femmes et d'enfants qui partaient à l'aventure pour vivre de cueillette en brousse, mais aussi pour être pris comme biens errants et assurer, de la sorte, ailleurs, leur subsistance.

Ces prises, qui constituent à proprement parler les esclaves, étaient donc, traditionnellement, pour le *tyiri* et son lignage. Un certain nombre d'esclaves étaient gardés par lui pour travailler sur les champs communs et produire l'excédent de céréales nécessaire aux besoins cérémoniels. D'autres étaient vendus contre des cauris aux autres lignages du village pour travailler à leur profit, ou à des commerçants dioula de passage (cf. *infra*). S'ils restent au village, se pose le problème de leur mariage et du statut de leurs descendants. La règle est que, quel que soit le conjoint épousé, esclave, *guli* ou *tyiboni*, toute personne esclave, quel que soit son sexe, donne naissance à des *wɔrsɔ* (du terme bambara *woro-so*) ou *yanne* (terme samo), « enfants d'esclaves ». Les *wɔrsɔ* sont totalement intégrés au lignage d'accueil, celui de leur père, et les mâles peuvent devenir *tiedana*, c'est-à-dire porteurs du titre de doyen de lignage, leur tour venu et ce, dès la première génération (tout au moins en ce qui concerne les enfants d'un homme libre et d'une esclave ; le *wɔrsɔ* né de deux esclaves ne peut accéder au titre qu'en l'absence de tous autres mâles du lignage). Il n'y avait pratiquement jamais d'union entre une femme libre et un esclave mâle, encore que l'on n'eût pas empêché, dit-on, un mariage entre une jeune fille libre et un esclave arrivé tout jeune enfant au village, élevé et grandi parmi les autres enfants du village, particulièrement avenant et actif. Les femmes esclaves, qu'elles soient conservées dans le lignage du *tyiri* ou vendues à d'autres lignages, pouvaient être soit épousées par des hommes de ce lignage, soit données en mariage à des esclaves mâles, leur descendance *wɔrsɔ* intégrée au lignage d'accueil se mariant selon les mêmes règles d'exogamie lignagère

que les membres libres du lignage. Mais, seuls de tous les Samo, les membres des lignages *tyiri* ont comme interdit le mariage avec des *wɔrsɔ* (naturellement, il est hors de question qu'ils puissent épouser des *wɔrsɔ* nés dans leur propre lignage : cela est la règle générale ; mais, en outre, ils ne peuvent épouser les *wɔrsɔ* nés dans d'autres lignages). La raison donnée est la suivante : les *sure* pris en brousse sont la propriété des *tyiri* ; les autres lignages viennent les acheter, soit pour les épouser (s'il s'agit de femmes en état de procréer), soit pour les utiliser comme esclaves aux travaux agricoles. Les *tyiri* qui, de la sorte, « mangent le prix des esclaves » (*yira dyilɛ bɛrɛ*, litt. « esclave /prix / manger »), comme ils « mangent le prix du sang », ne peuvent en plus épouser leurs filles, car ce serait consommer l'esclave deux fois, dans sa valeur propre et dans son fruit. Ils ont seuls, par contre, la possibilité de racheter contre un cheval des femmes esclaves (et non des *wɔrsɔ*), même vendues au préalable par eux-mêmes, pour les épouser ensuite, avec comme conséquence d'assurer le statut d'homme libre (et noble) à la descendance qu'ils en ont, ce qui a son importance en termes statutaires et en termes matrimoniaux. En effet, les enfants *wɔrsɔ* des lignages *tyiri* ne peuvent trouver conjoint que dans des lignages qui n'ont pas l'interdit de mariage avec eux ; or il ne faut pas oublier que nombreux sont les lignages *guli* dans un village d'accueil, fournisseurs de conjoints potentiels, qui gardent leur titre de *tyiri* par rapport à leur village d'origine et conservent les interdits matrimoniaux qui s'y rapportent. Le lignage *tyiri* ne pourrait donc marier ses enfants *wɔrsɔ* avec eux. Par ailleurs, le statut de *wɔrsɔ* se transmettant aux générations suivantes de parents à enfants, les lignages *tyiri* n'ont donc pas intérêt à produire eux-mêmes des *wɔrsɔ* qui, s'alliant à des lignages n'ayant pas l'interdit mais en relation matrimoniale constante avec celui du *tyiri*, produiraient aux générations suivantes une descendance *wɔrsɔ* inépousable par eux. Ils ont intérêt à maintenir la pureté de leur sang pour pouvoir s'allier. Ces règles ont bien évidemment comme propos de mettre un frein à une trop grande et trop facile croissance, tant en biens qu'en hommes, du lignage dominant. Les *tyiri* reçoivent, en compensation de leurs charges, les *sure* qui produisent des biens redistribués (dolo cérémoniel) et accroissent leurs réserves céréalières et monétaires (paiement en cauris des esclaves vendus), mais ils ne peuvent par contre épouser les femmes esclaves et accroître de la sorte leur potentiel humain (s'ils veulent que leur descen-

dance soit libre) qu'après rachat au maître de l'esclave à la valeur la plus forte, un cheval[8].

Les lignages autres que celui du maître de la pluie pouvaient posséder, nous l'avons vu, des esclaves, mais non par droit de prise, par achat seulement, auprès du *lamutyiri*. C'était là la règle. Cependant, au XIX^e^ siècle les choses changèrent sous l'influence vraisemblablement des guerres dont nous aurons à parler. On ne s'en remit plus au hasard de la découverte, sur le territoire villageois, au profit d'un seul lignage. Il se forma des groupes d'hommes aventureux pour aller à la recherche des individus isolés en brousse, sur d'autres territoires villageois que le leur, pour les vendre à leur profit. L'usage était, de la sorte, tourné : il ne s'agissait plus de prises accidentelles, sur la terre villageoise, impliquant la remise au *lamutyiri* ; toutefois ces commandos ne gardaient pas leurs prises, ce qui eût été une offense directe au droit du *lamutyiri*, ils les vendaient pour s'en partager le bénéfice. Écoutons parler un vieillard de Karé-manguel (Kwarɛ) de ces temps encore proches : « Les vieux d'avant sont nés avec leur houe, leur pioche, ainsi que la flèche et l'arc. On ne peut travailler sans l'arc en brousse. C'est avec l'arc qu'on obtient le mil, l'arachide, les haricots, qu'ensuite on obtient une femme puis des enfants, qu'ensuite on peut acheter des animaux domestiques, chèvres, moutons, ânes, cheval. C'était cela la richesse d'avant. On travaillait en brousse avec l'arc et la flèche, car il pouvait toujours y avoir quelqu'un qui vienne te surprendre et te tuer. Ensuite il faudrait répondre aux coups. Avant, si ton père ou ton grand-père partait en voyage, on pouvait le capturer dans un village pour le vendre comme esclave. Si tu l'apprenais, tu pouvais aller le chercher et si on ne le rendait pas c'était la guerre. Les voyageurs étaient armés mais on les prenait par surprise. Il y avait des « commandos » dont la tâche était de circuler en brousse pour surprendre les isolés. Chaque commando était fait de cinq ou six hommes. Les prises étaient vendues. En ce temps-là, seuls les « crapules » voyageaient, seuls voyageaient ceux qui étaient sûrs d'eux. Les commandos étaient composés de Samo bien sûr. Mais on ne s'en prenait jamais aux gens de son village. Les gens des villages voisins, on ne les vendait pas non plus. Si des gens de Kwarɛ prenaient un homme de Niãkore, par exemple, ils

8. Nous verrons plus loin qu'après transport des esclaves par les Dioula sur le marché de Tombouctou, un cheval valait deux esclaves « gaillards » ou deux femmes, ou encore quatre petits garçons ou jeunes filles.

l'emmenaient au village pour la gloire, on le gardait quelque temps, puis on le rendait contre rançon, cheval ou âne. »

Il ne s'agissait donc pas de se constituer une main-d'œuvre esclave mais de *se procurer un revenu monétaire en cauris.* Les commerçants dioula, qui circulaient librement dans le pays, nous l'avons dit, achetaient ces prises pour les revendre soit sur les marchés marka limitrophes de l'ouest (Oula, Gouran), soit sur les marchés du pays mossi, soit sur les marchés maliens de la région de Tombouctou (cf. *infra*). Le *lamutyiri* pouvait leur vendre également certaines des prises *sure* qui lui étaient coutumièrement remises. Et il arrivait également, cela est attesté en région *maka*, et plus marginalement dans les autres zones, que des doyens de lignage vendent des membres jeunes de leur famille pour se procurer des cauris.

Les cauris sont dits être la propriété des « gens de la Terre », les *Tu mininno*, humanité chthonienne qui double, par terre villageoise, l'humanité terrestre. C'est le trésor des génies. Ils sont censés être produits par la « mère des cauris », *pã na* (*pã*, cauri ; *na*, mère), géant cauri vivant, qui vit profondément enfouie, quelque part en brousse, et enfante des cauris comme la reine des termites, des termites. Il arrive qu'on la trouve. Celui à qui échoit cette chance et qui l'emporte clandestinement chez lui, est assuré d'avoir des cauris en abondance, mais c'est là un rêve caressé et jamais atteint. Cependant, on peut trouver en brousse des cauris à l'état naissant, émergés de leur sol natal.

La possession et la thésaurisation des cauris est le signe principal de richesse familiale. Pour tout ce qui touche aux biens communs produits par un lignage (fer pour les forgerons, céréales, chevaux et autres animaux domestiques, enfants vendus), le produit en cauris est conservé par le doyen du lignage (*tiedana*) dans des jarres à étroite encolure enterrées dans le sol de sa case.

Un interdit fréquent en zone *matye* empêche toute personne autre que le *tiedana* d'y plonger la main. Ces jarres pleines de cauris constituent la fortune du lignage et sont héritées de *tiedana* en *tiedana*. Les individus peuvent également posséder des cauris, par la vente de leur production personnelle (mil, bière de mil, objets artisanaux, petits animaux, captifs enlevés en brousse).

A l'époque de la conquête et malgré l'état de délabrement du pays dû aux guerres et razzias du XIX^e^ siècle, les villages samo, pauvres en ressources vivrières, étaient cependant riches en cauris. Nous en citerons pour preuve un rapport, malheureusement non daté dans la version incomplète que nous en possédons (vraisemblablement postérieur à 1901), du capitaine de Batz,

sur la colonne du Macina qu'il commandait, avec 84 fusils et une pièce de 80 m/m de montagne, dans le but de ramener à la raison deux malheureux villages samo du nord, ceux de Dagalé (Dale) et de Dounkou (Dumu) qui, selon les informations transmises par Aguibou, se refusaient à payer l'impôt. Son rapport, dont nous citons en annexe d'assez larges extraits[9], fait état de l'extrême misère du pays traversé et des villages en cause. Il en ressort néanmoins que ces villages surtaxés depuis 1897, puisqu'ils payaient en cauris l'équivalent de 9 F et 6 F par habitant alors que la moyenne ailleurs qu'en pays samo était de 1 F, selon les calculs du capitaine de Batz, ne pouvaient payer la deuxième partie de leur impôt en mil, mais étaient toujours capables de payer leur impôt en cauris, ce qui suppose des réserves importantes.

A quoi correspondait ce besoin de thésauriser des cauris, dans une société non marchande ? Il n'y avait pas de marchés en pays samo à l'époque précoloniale, le manque total de sécurité des déplacements confirme le fait s'il ne l'explique. Les échanges étaient donc réduits, d'une part au cadre proprement villageois, d'autre part aux transactions avec les Dioula qui venaient sur place acheter fer, esclaves, chevaux. Dans chaque village se tenait ce que l'on appelle encore actuellement le « petit marché du soir », où les femmes venaient vendre des produits cuisinés ou de cueillette, les hommes des objets en vannerie ou en bois, des outils (forgerons), des rouleaux de tabac ou des bandes tissées. Mais on n'offrait jamais que ce que le voisin produisait lui-même, et le volume des échanges, bien que les informations sur ce point soient inexistantes, ne devait pas être élevé. La fonction de ce marché du soir était essentiellement rituelle et sociale. Il se tenait tous les jours à partir de 17 heures sur la place centrale qui sépare les moitiés villageoises. C'était le lieu des rencontres et des conversations nocturnes. Mais tous les cinq jours, le marché acquérait un caractère particulier par l'obligation religieuse qui était faite d'y transporter le « cabaret de dolo ». Le cabaret tenu sur la place du marché, comme la grande chasse, comme la lutte intra-villageoise, est un rituel de base pour la venue correcte de la pluie. Mais qu'il soit interprété en termes de rituel ou de sociabilité, le cabaret était aussi, et demeure toujours, la grande occasion des échanges monétaires à l'intérieur d'un même village.

---

9. Voir Annexe, ci-dessous, p. 504.

En effet, il n'y a pratiquement pas de jour sans cabaret de dolo. Les femmes chargées de la préparation (qui dure quatorze jours) s'entendent entre elles pour échelonner les cuissons dans le temps. Le cabaret est préparé par les femmes, pour le compte soit du *tiedana* du lignage (sur les récoltes communes), soit d'un mari ou d'un frère marié sur ses récoltes personnelles, soit pour leur propre compte, sur leur propre récolte. Un cabaret moyen de nos jours représente une quinzaine de jarres dont le prix varie, selon la contenance en calebasses-mesure à 5 F, de 200 F à 300 F (C.F.A.). Les hommes viennent boire au cabaret par groupes lignagers et s'installent sur le sol autour d'une jarre en autant de cercles qu'il y a de lignages représentés. Chaque groupe prend à crédit une ou plusieurs jarres, selon sa puissance économique. Le dolo bu, vient la cotisation des buveurs, chacun devant acquitter sa quote-part du prix total, une fois déduit le montant des cadeaux en argent que des voisins ou alliés viennent faire. Nul ne peut venir boire, sous peine de honte, s'il n'a pas en poche l'argent requis.

Le cabaret est ainsi l'occasion de la redistribution des excédents en céréales, par consommation en commun, mais aussi le lieu privilégié de l'accumulation, en cauris autrefois, en argent désormais, puisque seuls les lignages bons producteurs peuvent faire régulièrement des cabarets drainant vers eux les ressources monétaires des autres lignages. Le cabaret est donc le lieu permettant la constitution d'une hiérarchie des richesses. Il manifeste la puissance de certains lignages riches en hommes et donc capables de produire des excédents de céréales, qui leur permettent de surcroît d'augmenter leur richesse monétaire au détriment des lignages plus faibles producteurs en mil. Ainsi se constitue la fortune différentielle de ceux que l'on appelle les «*pama tyiri*», les « maîtres de la richesse ». Le prestige social du titre permet toutes les accumulations : en femmes d'abord, car malgré l'absence de dot en valeurs monétaires, il est plus agréable de devenir le beau-père et l'allié d'un *pama tyiri* que d'un homme pauvre (« certains pères disent qu'ils ne veulent pas donner leur fille à un pauvre... S'il n' a rien dans la main, elle va venir me « fatiguer » à la maison », extrait des discussions au conseil de Tiɛdadara, mai 1968), donc en enfants et en forces de travail productrices de réserves céréalières monnayées par le jeu du cabaret. Il n'est donc pas étonnant que les *pama tyiri* se recrutent au premier chef dans les lignages de *tyiri*, le droit de prise des esclaves constituant l'amorce créatrice de richesse, et que parallèlement l'interdiction du mariage avec les *wors*

qui est faite aux *tyiri* ait tendu à freiner quelque peu leur trop grand développement.

Ceci dit, les cauris thésaurisés par les *pama tyiri*, doyens de lignage ou individus particuliers, ne restaient pas enterrés dans le sol des cases uniquement. Ils étaient transmués, dans leur nature propre, en biens d'ostentation et de parade, et cela de deux manières différentes : dans le cadre de la « société des danseurs aux cauris » (*serabɛ*) et lors des cérémonies de funérailles.

Dans tous les villages samo existe la société des danseurs aux cauris. N'importe qui, homme ou femme, peut y entrer, sans appartenance héréditaire, à deux conditions : savoir danser et chanter, être assez riche pour posséder ou se constituer le costume nécessaire. La première condition n'est pas difficile à remplir. Tout le monde peut danser le *serabɛ wo*. Il faut à la société des chanteurs-solistes capables d'improviser, les autres membres se contentant de répéter les versets. La société a un chef, des griots qui jouent du *mãsa*, tambour long et mince, frappé à main nue, des joueurs de sifflet. Les griots font partie de la société en tant que musiciens seulement ; ils n'ont pas l'obligation de fournir et de porter le costume. Les forgerons y entrent à part entière. Il faut noter, car cela est important, que le costume est un des rares biens mobiliers qui ne puissent être demandés par les *nyoka*. Les membres de la société dansent lors des funérailles des vieillards et des membres de la société. Ils doivent alors se cotiser pour fournir la bière de mil en suffisance et pour faire les dons ordinaires aux griots.

Le costume des hommes (*serabɛ wo pã*) est un ensemble d'objets recouverts de cauris cousus, pesant au total une vingtaine de kilos[10]. Il comporte un large pantalon de coton teint à l'indigo, une ceinture en cauris, une jupe nouée devant, dont les reins et les larges franges de la largeur normale d'une bande de coton sont recouverts de cauris, un justaucorps également recouvert, une série d'une trentaine de baudriers, bandes d'étoffe circulaires de 3 centimètres de large recouvertes de cauris, et de diamètre variable par paires de façon à s'étager de l'aisselle au mollet en se croisant sur la poitrine et le dos, une lourde sacoche remarquablement ornée, une coiffe agrémentée d'un cimier emplumé, un collier à longue queue dorsale, des bracelets de cuir ornés de cauris allant du poignet au coude, une bande

10. Un exemplaire complet du costume d'homme et du costume de femme est déposé au Laboratoire d'Anthropologie sociale.

frontale, un bracelet de cuivre d'un type particulier porté au bras droit, une sonnaille et une bague de pouce, et enfin un large dossard-bouclier porté aux épaules, d'un diamère d'1 m 20 environ fait d'un plateau épais d'herbes tressées sur lequel est cousue une spirale de cauris.

Le costume des femmes est beaucoup plus rudimentaire. Il comporte un pagne blanc et bleu à longues franges sur le pan noué, une longue coiffure, un baudrier de cuir recouvert de cauris qui se porte passé sur les épaules et sous les bras, les quatre pans étant réunis au milieu de la poitrine par un nœud et au milieu du dos par de lourds pompons, une très large et belle ceinture de cauris assemblés dont la largeur varie selon la richesse de celle qui la porte, des bracelets de cheville en cuir et cauris et des bracelets de bois pour les avant-bras.

Il n'est pas nécessaire de posséder la totalité du costume pour entrer dans la société, mais certaines pièces sont nécessaires. L'ensemble représente une énorme valeur pour les Samo, qui peut se chiffrer pour un costume d'homme, à l'heure actuelle, aux alentours de 6 à 700F (30 000 à 35 000 C.F.A.)[11]. Ces costumes s'héritent selon les lois normales de transmission, de père en fils, ou d'aîné en cadet. Les parents qui en ont la possibilité font fabriquer pour leurs cadets des pièces de costumes (le père pour son fils, la mère pour sa fille) qui serviront de base à l'établissement ultérieur du costume entier par l'intéressé. De nos jours, on ne fabrique plus guère de nouveaux costumes, mais les anciens sortent toujours, avec la même valeur ostentatoire d'une fortune étalée aux yeux d'autrui.

Les cauris sortaient également, nous l'avons dit, lors des funérailles (*diɛzane*). C'était là l'occasion d'une redistribution, également ostentatoire, puisque les contributions variaient en fonction de la puissance économique de chacun, mais dont la plus grande part allait aux griots. L'argent ou les cauris remis par les assitants lors du *diɛzane* se classe en cinq catégories : l'argent remis « en bas », ou « cauris du *mãndolo* »[12], l'argent remis « en haut » (*pã kwɔrɛ lɛ̃*, cauris /donner /en haut), l'argent « mis dans la main » (*pã da wano*, cauris /mettre /dans la main), l'argent pour les femmes ou argent « versé sur le cadavre »

11. Pour 5 C.F.A., soit 0,10 F, on peut acheter sur les marchés vingt petits cauris ou quarante gros.

12. Le *mãndolo* est le grand tambour qui sort uniquement pour les funérailles des adultes.

(*pã ka dyi(ri) la*, cauris /verser /cadavre /sur), l'argent dit « pour prendre l'arc » (*pã ka sa dyi*, cauris /verser /arc /à côté.)

Les cauris remis « en bas » sont les dons faits par tous les assistants à tour de rôle au chef des griots ; ceux-ci sont placés par rang d'âge en face des assistants, une couverture est posée à leurs pieds et c'est sur elle que les assistants déposent leurs dons, dont le montant est proclamé. Seul le chef des griots ramasse cette somme. L'argent remis « en haut » est donné par le deuilleur seulement (*diɛ dana*, « maître du mort »), soit le parent le plus proche du défunt qui conduit les funérailles, à tous les griots individuellement. Il est prélevé sur ses réserves personnelles. Si le chef des griots demande une certaine somme, aucun de ceux qui le suivent ne peut exiger plus. L'argent remis « dans la main » est donné par les assistants au deuilleur de façon à compenser quelque peu les frais de sa charge. Le deuilleur peut prendre de cet argent remis « dans la main » pour le remettre à son tour « en haut », aux griots, si son bien personnel ne lui suffit pas. Mais l'usage normal est que cet argent revienne au deuilleur pour participer aux frais qu'occasionnent la réception et l'entretien des « étrangers » venus résider dans sa famille pour quelque temps (jusqu'à trente trois ou quarante quatre jours). L'argent pour les femmes est versé par les assistants sur un paquet de couvertures représentant le corps, et auprès duquel sont assises, dans la position de pleureuses, les *diɛndiɛrɛ*, c'est-à-dire les femmes mariées originaires du lignage du mort. Cet argent est partagé entre elles. Enfin, l'argent « pour prendre l'arc », ou la daba, ou n'importe quel autre instrument, est celui que doit déposer le parent, l'allié ou l'ami venu honorer le mort et devant exécuter une danse en direction des griots et prononcer l'éloge du mort, avec cet instrument (ayant appartenu au défunt) en mains. Cet argent est ensuite partagé équitablement entre tous les griots.

Il y va du prestige de chacun de faire les dons les plus importants possibles (dans les limites requises par la bienséance)[13],

13. La bienséance implique une appréciation globale de la situation. Les sommes à donner varient 1) en fonction des capacités financières de chacun ; 2) en fonction du statut de parenté du donneur par rapport au défunt ou par rapport à des membres de son lignage ; 3) de la considération sociale dont jouit le lignage du défunt. Dans de pareilles circonstances, j'ai souvent personnellement donné trop, notamment lors de funérailles de gens pauvres et peu considérés. Mon erreur d'appréciation était ensuite relevée et commentée, bien qu'elle fût jugée excusable en raison de mon statut. Mais on m'enseignait par là-même à ne plus la commettre.

mais toujours en fonction de sa richesse réelle. Sont décriés de la même façon l'homme riche qui donne trop peu et l'homme pauvre qui donne trop, comme ayant commis une erreur d'appréciation sur leurs capacités réelles ou supposées.

La possession des cauris décrivait en quelque sorte, autrefois, un rapport de forces dans un cadre étroitement villageois. L'étranger réduit en esclavage était moins un instrument de production agricole qu'un objet nécessaire pour se procurer des biens dont la valeur était moins celle d'une monnaie nécessaire aux échanges commerciaux que d'un instrument de prestige social dans un monde clos. Inévitablement les choses ont changé avec la colonisation, l'impôt de capitation et l'introduction de l'économie marchande allant de pair avec l'ouverture sur le monde extérieur, cette ouverture étant tout d'abord la mise en relation pacifique avec des villages voisins et la création de marchés locaux. Il est loin de ma pensée de dire que la monnaie a, à l'heure actuelle, une valeur éminemment sociale. Mais dans la mise en rapport avec l'esclavage antérieur à la colonisation, notamment dans l'extension du phénomène au XIX^e siècle, il reste bien que l'esclave pris par les Samo était une marchandise destinée à être vendue aux ramasseurs dioula autant sinon même plus pour permettre la thésaurisation et l'ostentation des cauris que pour servir à des échanges commerciaux que le cadre villageois rendait nécessairement restreints. Il me paraît cependant justifié d'employer le terme de « monnaie » en parlant des cauris, même si l'utilisation recherchée au premier chef (thésaurisation et ostentation) pour avoir droit au titre de *pama tyiri* n'est pas celle d'une liquidité. En effet, il existait tout de même un usage mineur proprement monétaire, avec les Dioula d'une part, entre Samo d'autre part. Les Dioula payaient en cauris les esclaves et chevaux qu'ils achetaient aux Samo, et bien que le volume des échanges en marchandises ait été faible dans l'autre sens, comme nous le verrons plus loin, c'est également en cauris que les Samo achetaient aux Dioula les quelques marchandises dont ils pouvaient avoir besoin (sel essentiellement). Entre villageois samo, les échanges se faisaient aussi contre cauris et non pas seulement par troc de marchandises : le dolo s'achète au cabaret, le mil pour la fabrication de la bière lorsque le fabricant ne veut ou ne peut prélever le mil sur sa propre récolte, le fer également et les esclaves puisque, nous l'avons vu, les lignages *tyiri* vendent, contre des cauris, les prises *sure* aux autres villageois. Enfin, les cotisations pour la fabrication de dolo rituel pouvaient être faites soit en mil directement,

soit en cauris. L'usage des cauris comme valeur d'échange n'était donc pas ignoré.

Nous avons dit, au début de ce texte, que les Samo avaient eu l'expérience la plus directe de l'esclavage car ils ont été des fournisseurs d'esclaves, à leur corps défendant surtout, exploités et razziés par d'autres populations. Nous venons de voir qu'ils ont concouru eux-mêmes à cette saignée d'hommes opérée sur leur propre pays, mais dans une mesure certainement modeste en comparaison des prélèvements opérés par les Mossi ou les Peul. Le cadre communautaire purement villageois interdisait tout sentiment de solidarité avec les autres villages, tout réflexe de défense en commun, lorsque bien même les pillards ne trouvaient assistance chez les uns dans leurs entreprises contre les autres. Le texte cité en annexe fait clairement mention de l'état de dévastation dans lequel se trouvait le pays à l'arrivée des Français et de la crainte des populations devant tout mouvement de cavalerie. Nous avons cherché à faire une estimation du nombre des départs en esclavage qui ont pu affecter les villages dans la deuxième moitié du XIX^{e} siècle. Les généalogies recueillies sur trois villages ont servi de base. D'un sondage opéré dans nos fiches sur cinq lignages du village de Dalo, pour les générations allant en gros de 1850 à 1900, sur quatre-vingt-quatre naissances recensées, il y avait eu postérieurement quatorze départs en esclavage (cinq étaient revenus après l'arrivée des Français), ce qui fait un pourcentage de près de 17 %. Si l'on considère que pour ces générations anciennes la mémoire est faible et, surtout, que l'on a eu tendance à oublier préférentiellement les jeunes gens partis en esclavage et jamais revenus, donc sans descendance au village, on admettra volontiers que ce pourcentage déjà élevé est certainement très inférieur à la réalité. Dans un cas seulement, sur les six où l'identité ethnique des ravisseurs est mémorisée, la femme enlevée avait été prise par d'autres Samo.

Il y eut d'abord les guerres. La plus dramatique, celle dont on parle dans tous les villages au nord de Tougan, ou presque, dans les mêmes termes, est celle des « Petits Peul noirs », *Fula kukõnlo*. D'informations précises recueillies à Gomboro, il ressort qu'il s'agit de la colonne de Peul du Macina qui traversa le pays vers 1850, ravageant tout sur son passage, sous la conduite de Ba Lobbo, en route vers le Yatenga, du temps de Naba Yemdé et de Naba Totebalbo. Ils ont laissé un souvenir dévastateur dans le pays, pour l'avoir saigné à blanc, avoir tué les

hommes et emmené un grand nombre d'esclaves. Mais ils tuaient surtout.

Puis vinrent ceux que les Samo appellent les « Foutanké » d'El Hadj Omar, qui prirent en écharpe tout le nord-ouest du pays et laissèrent des lieutenants en permanence dans les deux villages de Louta (Liro) en aire *matye*, et Sumarabumba (Sumara) en aire *matya* occidentale. De ces bases, les troupes d'Aguibou, représentant d'El Hadj Omar, rayonnèrent dans le pays et firent, dit-on, un grand nombre d'esclaves, revendus sur les marchés de Oula et de Gouran.

Vers 1880, eut lieu la guerre sainte d'El Hadj de Boussé (pays marka) dont les troupes se livraient sur les païens à des pillages et à des exactions systématiques, dans les régions surtout de Diurum, Basã, Diã, Kasum, Tiao. Les troupes marka d'El Hadj recrutaient des jeunes gens, convertis plus ou moins de force, dans les villages samo, qui évitaient de la sorte la mise en captivité, et aidaient ensuite à prendre des esclaves dans les villages qui résistaient encore.

Mais le pire était les cavaliers mossi. Ceux-là venaient régulièrement s'approvisionner de longue date. « Il y avait aussi les razzias mossi, ajoute le vieillard de Kwarɛ cité plus haut. Les Mossi venaient comme la foudre, à cheval. On n'avait pas le temps de se mettre en garde. Il enlevaient par surprise. Ceux qui les suivaient sans se défendre étaient vendus ; ceux qui résistaient, les Mossi les tuaient. Ils prenaient aussi les femmes et les enfants. Ils venaient par bande de quarante ou cinquante hommes. » Ce sont eux les responsables des grandes saignées d'hommes. Ils venaient à Gomboro et dans les autres villages *maya*, aire dont nous avons dit qu'ils la contrôlaient plus ou moins, relayaient là, puis s'enfonçaient dans le pays *matya* à la recherche de prises. Leur coup fait, ils revenaient à Gomboro, relayaient, vendaient ou échangeaient aux commerçants dioula qui séjournaient dans cette zone, une partie de leurs captifs, puis rentraient paisiblement dans leur pays avec le reste de leurs prises.

Le Mossi est l'ennemi héréditaire. Quand les villageois parvenaient à isoler un cavalier mossi du reste de la troupe, ils lui faisaient subir un sort bien cruel. Ils sont les seuls dont on parle explicitement dans les textes semi-mythiques, semi-historiques que sont les noms d'éloge lignagers. Voici, par exemple, un fragment du nom d'éloge des Sermẽ, *tyiri* de Basã : « Les Mossi sont sortis et viennent avec leurs chevaux. La poussière monte derrière eux jusqu'au ciel. L'homme frappe sur son premier

couteau et le son monte au ciel : *swẽ, swẽ* [signal de guerre]. Le premier mossi est arrivé à cheval ; il vient en galopant. Il l'a fléché, le premier mossi ! Je l'ai eu ! Aide-moi, Kolozõ[14], aide-moi, terre de Basã ! Le deuxième arrive, et il le flèche aussi. Il a tué les Mossi, tué, tué, tué. Il a tué les Mossi, il a achevé sa tâche, il a repris sa femme. Au « mari » de sa femme (c'est-à-dire celui qui l'avait prise pour esclave), il a coupé le pénis pour en faire une cravache. »

Les Mossi échangeaient, nous venons de le dire, une partie de leurs prises aux commerçants dioula, situés dans la zone-tampon entre le gros du pays samo et le Yatenga, c'est-à-dire dans la région la plus conforme à leurs intérêts. Les Dioula jouissaient d'une double liberté de mouvement : à l'intérieur du pays samo, de par leur qualité de *nyoka*, où ils venaient acheter les propres prises des Samo, et au Yatenga, où leurs caravanes organisées en direction du nord bénéficiaient de la protection ouverte du Yatenga Naba et des chefs de province, en raison des services commerciaux qu'ils rendaient.

Les Dioula se disent originaires de Kangaba et de Nyamina. Les noms qu'ils portent le plus fréquemment sont ceux de Dyire, Fofana, Sãfo, Sienu, Tinta, Traore. Quand ils vivent en association avec les Samo *maya* dans de mêmes villages, ils habitent dans des quartiers séparés, mais reconnaissent l'autorité du *lamulyiri* et remettent leurs propres prises *sure* (objets, animaux, hommes) aux destinataires coutumiers selon les mêmes canaux que les Samo. Aux Samo, ils achetaient des esclaves, des chevaux et du fer (marchandises citées dans l'ordre d'importance du trafic). En effet, les Samo étaient producteurs de chevaux ; par ailleurs, la région centrale *matya* est riche en minerai de fer. Dans les trois villages de Dalo, Gono et Twãre, où les forgerons exploitent les plus importantes mines situées sur la brousse de Dalo, on dénombre encore actuellement environ cent quatre-vingts hauts fourneaux, dont une dizaine sont toujours en état de marche. La boule de métal, issue de la fonte du minerai dans un haut fourneau, valait 20 000 cauris. Les traces actuelles de l'exploitation montrent que cette industrie a été prospère, mais il ne m'est pas possible de faire une estimation du volume du commerce du métal avec les Dioula. Les traditions orales en font d'ailleurs fort peu état, contrairement aux esclaves et aux chevaux. Les commerçants payaient surtout en cauris ; les

14. Nom d'un des principaux autels de Basã.

marchandises autres dont ils disposaient (sel, poisson séché, cola, étoffes) étaient peu distribuées dans le pays. Tous les témoignages concordent pour dire qu'on connaissait peu le sel ou le poisson séché, comme condiments, avant la colonisation. Le sel était remplacé par la potasse issue de la combustion de tiges de mil ; le poisson séché, par la viande de gibier ou d'animal domestique boucanée. La cola n'était pratiquement pas connue : c'était un produit de grand luxe.

Du pays *maya*, les Dioula organisaient des caravanes pour aller chercher le sel vers Gharnata (Tombouctou) et Sofara, et pour aller chercher la cola vers Oua et Salaga. Ils partaient en convois de cinquante hommes environ, avec ânes et bœufs porteurs, et emmenaient avec eux une partie des esclaves qu'ils avaient rassemblés, et des chevaux, pour les revendre. Le voyage aller et retour vers Tombouctou durait deux mois, par Gomboro, Sémé, Louta, Baï, Bankas, Bandiagara, Mopti. La route vers le sud, vers Salaga, pour la cola, passait par Wilé, Diésum, Zogoré, Lago, Gourcy, Yako, Ouagadougou. D'après leurs descendants actuels, l'organisation de caravanes vers le sud était très rare : le seul commerce vraiment rentable et profitable se faisait avec les marchés de Tombouctou. A Tombouctou, un cheval valait plus de quatre charges d'âne en sel ; quatre charges en sel étaient également la valeur de deux esclaves adultes, homme ou femme, ou de quatre enfants.

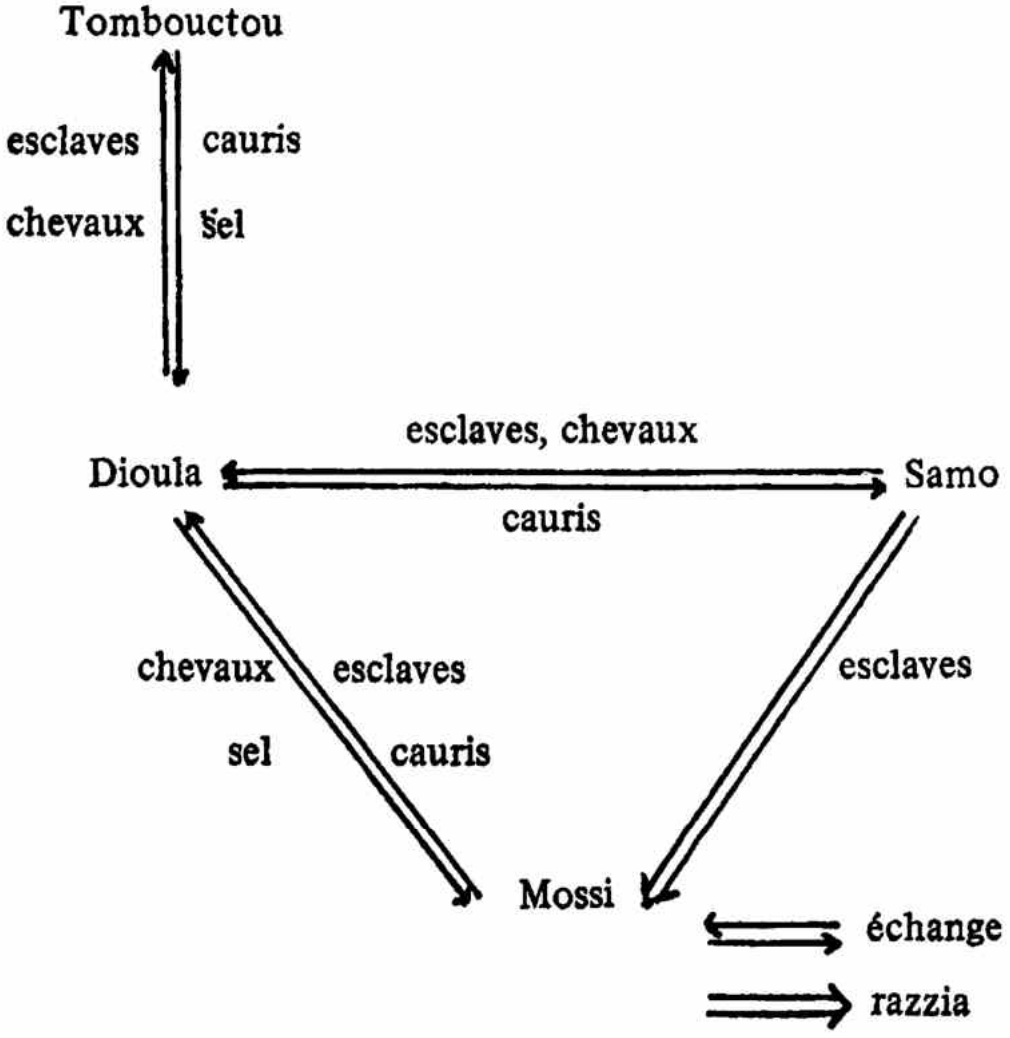
Ils payaient des taxes au souverain mossi pour s'assurer la protection de leurs caravanes et prévenaient à l'avance le Yatenga Naba de tout départ pour éviter en cours de route les expéditions punitives. La taxe portait le nom de *pudre*, terme désignant le morceau du milieu d'une barre de sel partagée en trois. Au retour de la caravane, un messager allait remettre au Yatenga Naba la part due par chacun des membres de l'expédition : revenir avec trois charges de sel était taxé à un *pudre* ; dix charges coûtaient une demi-barre de sel ; vingt charges coûtaient une barre entière.

Les esclaves qu'ils achetaient aux Samo n'étaient pas nécessairement revendus par eux. Si le commerçant acheteur avait assez de liquidités pour financer son commerce, il gardait les esclaves dans sa famille pour son propre usage, notamment les hommes pour les travaux agricoles, car les Dioula commerçants ne cultivaient absolument pas pendant la période productrice de leur vie. Seuls les plus âgés qui ne partaient plus en caravanes, pouvaient se livrer à l'agriculture.

Les pillards mossi, des *nakomse*, venaient, nous l'avons vu, leur

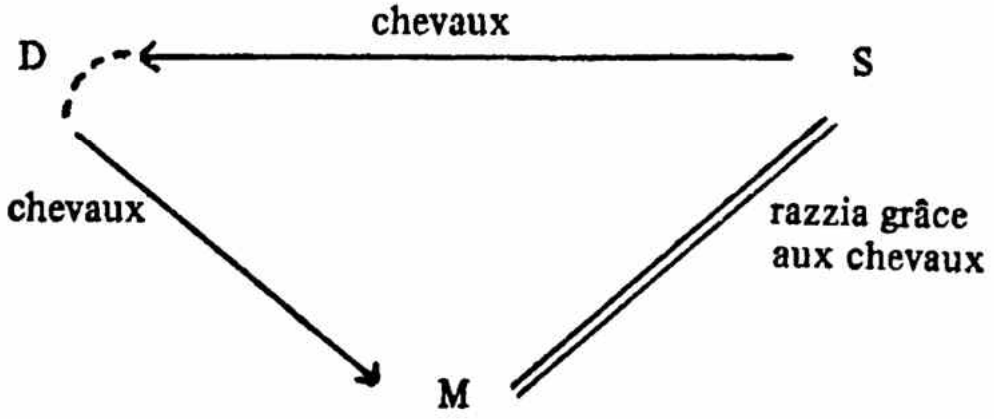
vendre les prises ramassées périodiquement dans la brousse samo. De façon plus courante, ils les échangeaient contre du sel et tout produit qu'on ne trouvait pas dans leur pays et dont ils faisaient commande par avance aux Dioula, contre paiement en captifs. Mais c'était surtout des chevaux qu'il leur fallait. Ils pouvaient également confier certaines de leurs prises aux Dioula pour être vendues à Tombouctou à leur profit, moyennant un pourcentage pour le transacteur.

Au total, il s'agissait d'une organisation prédatrice admirablement mise au point, où les Samo étaient toujours perdants. Les Dioula achetaient des chevaux et des esclaves aux Samo contre des cauris essentiellement ; les cavaliers mossi venaient razzier le pays pour prélever des esclaves dont ils échangeaient la plus grande partie aux Dioula contre des chevaux, achetés par ces derniers aux Samo, et contre du sel acheté sur les marchés de Tombouctou avec le prix d'une partie des esclaves fournis par les Samo eux-mêmes et par les Mossi. Les cauris étaient produits par la vente d'esclaves et de chevaux à Tombouctou, de sel et autres produits manufacturés rapportés par les caravanes dioula et achetés essentiellement par les Mossi.



Il est clair, à la lecture de ce schéma, qu'une seule prestation en retour (→) arrivait jusqu'aux Samo.

Si les Mossi profitaient d'eux, sans intermédiaires, par la capture d'esclaves, ils avaient également avec eux une relation d'exploitation médiatisée par les Dioula, grâce aux chevaux qui leur étaient l'instrument nécessaire pour opérer les razzias en hommes.



Agriculteurs sans marchés, repliés sur eux-mêmes, pratiquant l'endogamie villageoise sans compensation matrimoniale autre que le travail et des objets rituels, hostiles à leurs voisins, les Samo ont été la proie de pillards étrangers et de commerçants, sans tirer de la vente des esclaves qu'ils produisaient de gré ou de force, d'autre bénéfice que la possession d'une monnaie privée chez eux de son véritable sens et dépourvue d'un rôle actif, servant surtout à augmenter le prestige social de qui la détenait, par thésaurisation ou par ostentation.

Février 1973

Annexe

Extraits du rapport du capitaine de cavalerie hors-cadres de Batz, adjoint au commandant du 1er territoire militaire, sur la colonne du Macina.

...« Dès que le jour paraît, la section des Gardes-Frontières, avec l'adjudant Pilette en tête, est lancée sur le village [Dagalé] pour le fouiller, tandis que le Capitaine Commandant fait le tour du village au plus près pour se rendre compte de la situation. La section exécute sa mission avec beaucoup d'entrain.

On ne trouve que quelques rares habitants et des enfants, le village est en ruines, les cases sont vides et les greniers ne contiennent que quelques moules de mil.

Parmi les Samos arrêtés s'en trouvaient trois d'une invraisemblable maigreur. Tout cela semble démontrer une grande misère. Les dispositions suivantes sont prises. Les troupes vont se mettre au bivouac. Quatre postes de cavaliers entoureront le village et arrêteront tous ceux qui se présenteront. Afin de réduire les habitants par la soif, les puits seront gardés ; ils sont au nombre de trois et d'une profondeur moyenne de trente mètres.

En ce moment, on amène un Samo ; il déclare être le second chef du village, savoir où sont les habitants, et propose d'aller les chercher pour les ramener, et il est envoyé avec deux cavaliers Foutankés. Il revient deux heures après. On a trouvé les traces d'un campement tout récent mais les Samos se sont dispersés. Le Samo interrogé répond que si les habitants n'osent venir me trouver, c'est qu'ils n'ont rien et qu'ils ne veulent se présenter à moi qu'avec un riche présent digne d'un aussi grand chef. C'est la raison qui me sera donnée aussi à Donkou. Je le détrompe et lui dis qu'ils peuvent venir sans crainte, les mains vides [...]. Le village de Donkou est beaucoup plus grand que celui de Dagallé. Son arrivée [celle du Lieutenant Delafond, *n.d.a.*] a mis le village en rumeur, la plus grande partie des habitants s'enfuyaient dans la brousse. Quelques-uns, une cinquantaine environ, semblaient prendre une attitude plus résolue. Avec beaucoup de sang-froid, le lieutenant fait mettre pied à terre à ses spahis, après avoir traversé un grand espace vide qui sépare les deux parties du village [la place centrale, ou place du marché, entre les deux moitiés villageoises, *n.d.a.*]. Dès lors, les habitants sortent du village sans armes et viennent se ranger autour des

spahis. Le lieutenant leur explique alors qu'on ne leur veut pas de mal, puisqu'ils ont fait leur soumission à Tidiani. Mais il faut qu'ils expliquent pourquoi ils ne viennent pas quand on les appelle. Ils font la même réponse que les gens de Dagallé. Ils sont pauvres et ne peuvent faire au Chef de la colonne un présent digne de lui. Dès lors, ils craignent sa colère [...].

[Le lendemain, arrivée à Dounkou du gros de la colonne]. Arrivée à 7 h 30 à 300 mètres du village, la colonne fait halte en bataille, l'infanterie au centre, la cavalerie aux ailes. Mahi [fils d'Aguibou, *n.d.a.*] vient me rendre compte qu'on a préparé le campement, que vingt Samos sont à puiser de l'eau pour la colonne, mais que les autres habitants, pris de panique, se sont enfuis dans la brousse. C'est toujours le même mélange de soumission et de terreur. Il faut se souvenir que les pays Samos ont été ravagés par les marchands d'esclaves et que les habitants redoutent toujours de subir le même sort. La colonne traverse le village et se rend au campement. Le fils du Chef de village porte les poulets blancs, signe de soumission, Le Chef de la fraction des Markas [Dioula, *n.d.a.*] en porte également.

Peu à peu les Samos sortent de la brousse et le village se repeuple. Le soir, à quatre heures, les principaux habitants sont convoqués. Le Capitaine leur demande compte de leur conduite de la veille, à l'arrivée des Spahis.

Ils répondent que leurs vies et leurs armes appartiennent au Capitaine. Il leur est prescrit de payer immédiatement leur impôt. Ils répondent qu'ils *peuvent payer les cauries* mais qu'ils manquent de mil. Il est certain que la moitié au moins des maisons du village sont en ruines. Le pays est pauvre et de plus, il a été ravagé avant la récolte par les sauterelles. Il leur est donné du temps pour le mil [...].

Le 7 février, la colonne est de retour à 8 heures de Dagallé. Vers dix heures, on amène le chef du village qu'on vient de trouver mourant de soif. Il rappelle qu'il a envoyé son fils à Louta avec les marques de soumission, le poulet blanc et la calebasse de mil, qu'il n'a pu y aller lui-même parce qu'il est vieux et infirme. Il fait sa soumission pleine et entière et déclare qu'il va *payer le reste des cauries dues*, soit 170 000, et tout le mil qu'il pourra [...].

La conclusion à tirer de ces faits est que la soumission des pays Samos semble désormais complète et définitive ; il suffit de la menace d'une colonne pour amener la soumission des villages, en apparence révoltés.

D'où viennent ces vélléités de rébellion ? Elles semblent provenir de deux causes : 1) l'état réel de misère du pays. Il est pour ainsi dire inculte et les habitants ont pour la plupart un aspect de pauvreté et de maigreur remarquable [...] ; 2) la dépopulation du pays prouvée par le délabrement des deux villages visités. Plus de la moitié des cases étaient en ruines. Cette misère est amenée par l'exagération des impôts.

Le village de Dagallé qui compte au plus 200 habitants paye 3 000 moules de mil et 400 000 cauries, ce que l'on peut évaluer en francs à 1 750 francs, soit près de 9 F par tête, alors que l'impôt de capitation est de 1 F par tête dans la plupart des cercles ou résidences. Le village de Donkou paye 4 000 moules de mil et 500 000 cauries, soit 2 300 F. Il compte environ 400 habitants, ce qui met l'impôt à 6 F environ.

Les taxes imposées au moment où les villages comptaient le double d'habitants avaient déjà paru lourdes à ces derniers.

La dépopulation a pour cause les rafles régulières d'esclaves auxquelles étaient soumises ces contrées du temps des rois Peuls et Foutankés du Macina.

Cette exagération d'impôts et ces colonnes venant régulièrement se procurer les captifs nécessaires ont amené une émigration considérable de tous les pays Samos vers les contrées plus fertiles du Seno, ou plaine qui s'étend entre les pays Samos et la falaise de Bandiagara d'une part, San et Ouahigouya d'autre part [...]. »

Pierre-Philippe Rey

L'esclavage lignager chez les tsangui, les punu et les kuni du Congo-Brazzaville

Sa place dans le système d'ensemble des rapports de production

Je ne développerai pas ici longuement les aspects spécifiques aux tsangui, aux punu et aux kuni de la relation dite d'esclavage. Ceci a déjà été fait en 1968[1].

Je voudrais plutôt maintenant attirer l'attention sur un certain nombre de caractéristiques de l'esclavage lignager, caractéristiques que l'on retrouve pour la plupart dans d'autres sociétés lignagères, fort éloignées de celles que j'ai étudiées ; par exemple chez les Alladian de Côte d'Ivoire dont Marc Augé a parlé dans un exposé précédent. Par là je voudrais contribuer à préciser le concept d'esclavage lignager, c'est-à-dire aider à penser sa *différence* d'avec d'autres concepts d'esclavage, en particulier celui qui sert de référence implicite au terme même d'esclave : celui des latifundia romains ou américains. C'est donc avant tout l'éclatement en plusieurs concepts différents, irréductibles qui doit être recherché.

En attendant, bien sûr, qu'un poète inspiré (que Pégase soutient) donne à chacun de ces concepts un joli nom chrétien[2]...

---

1. Communication au colloque du C.N.R.S. sur les relations de dépendance, reprise dans les *Cahiers d'études africaines*, n° 35, 1969 et développé dans le livre *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*, Maspero, 1971.
2. Cf. Georges Brassens, *Le Blason*, 1972.

1. Rappel de quelques données sur les groupes ethniques considérés

Il s'agit de sociétés « dysharmoniques » (matrilinéaires et patrilocales). Les ethnies y ont des contours assez flous. Il est beaucoup plus intéressant de raisonner sur les clans, regroupements de lignages dysharmoniques, que sur les ethnies. Rappelons toutefois que les tsangui de Mossendjo (dont il est question ici) *ne sont pas* les forgerons de la région, contrairement à un préjugé tenace des administrateurs et des ethnologues, dont on retrouve encore l'écho dans des ouvrages très récents, malgré les efforts déployés par G. Dupré, B. Guyot et moi-même depuis 7 ou 8 ans. Les forgerons sont un sous-groupe *nzabi* habitant actuellement la région de Mayoko.

En ce qui concerne la circulation des esclaves de l'intérieur des terres vers la côte, les descriptions traditionnelles montrent ces esclaves passant d'ethnie en ethnie ; elles permettent beaucoup moins bien d'appréhender les mécanismes réels du transfert qu'une analyse de la circulation *entre les clans*. Par exemple les clans comme *bumwele* ou *isaxa* étaient présents dans les trois ethnies considérées. Chacune des branches ethniques du clan était au contact de groupes plus lointains par des réseaux d'alliés et la circulation s'accomplissait grâce à ce réseau d'alliances et grâce à la structure interne supraethnique du clan ; ainsi la branche tsangui était au contact des nzabi et véhiculait des esclaves originaires soit du pays nzabi lui-même, soit des régions plus septentrionales encore ; la branche kuni était alliée aux téké lali (soit directement, soit par l'intermédiaire d'alliances matrimoniales avec d'autres clans kuni comme les *kibinza*) et par là arrivaient tous les esclaves des plateaux batéké, sans doute la source la plus importante ; la branche punu, elle, était liée avec les clans vili côtiers vers lesquels les esclaves étaient acheminés, et en particulier avec le clan royal de Loango ; les légendes recueillies à Pointe-Noire affirment d'ailleurs que le législateur qui institua les règles de fonctionnement du royaume était un punu.

Les femmes accomplissaient l'essentiel du travail agricole, à l'exception de la première défriche forestière réservée aux hommes ; les hommes chassaient, pêchaient et, pendant la période de traîte, voyageaient en caravane d'un bout à l'autre

du pays pour accompagner des convois d'esclaves ou pour transporter des produits achetés par les Européens à la côte ; c'était eux également qui fabriquaient et entretenaient les cases et qui pratiquaient l'artisanat : tissage du raphia, forge (les forgerons travaillaient le fer importé sous forme de boules grossières du pays nzabi) ; chez les kuni des environs de Kibangou, les femmes fabriquaient des poteries, exportées en grande partie vers d'autres régions.

Les hommes habitant sur une terre donnée étaient tenus d'accomplir certains travaux pour le chef du lignage détenteur de cette terre — défrichement de son champ, construction et entretien de sa case, portage et même divers services domestiques dans certains cas — et aussi de lui fournir certaines prestations (gigot d'une pièce de gibier abattue, moitié du produit d'une pêche collective).

L'ensemble de ces prestations en travail ou en produit était désigné par le terme de *pawu*. Le *pawu* n'était dû de façon obligatoire qu'au père ou aux ascendants en ligne paternelle, réels ou classificatoires, et en particulier au chef du lignage possesseur de la terre, qui faisait toujours partie des ascendants paternels, vu la patrilocalité de la résidence ; mais il n'était en fait réclamé que par ceux d'entre eux qui cohabitaient avec le prestataire sur une même terre. L'oncle maternel par contre ne recevait pas automatiquement de tels dons et souvent il lui fallait, pour en obtenir, amorcer lui-même le cycle des prestations par un cadeau appelé *ivaši*. La plupart du temps l'oncle maternel ne pouvait disposer du travail de son neveu ou des produits de ce travail qu'avec la médiation du père de ce dernier.

Le *pawu* restait dû au père et aux ascendants paternels même en cas de divorce de la mère et de remboursement de la dot. Toutefois si les oncles voulaient en dispenser leurs neveux, ils pouvaient y arriver en « remboursant le sperme » (*futula masuba*), c'est-à-dire en versant au père l'équivalent d'une dot supplémentaire ; dans ce cas on considère que le fils ne doit plus rien à son père qui, d'ailleurs, « n'est plus son père ».

Avec la colonisation et la monétarisation de l'économie, le *pawu* a pris de nouvelles formes ; ainsi jusqu'en 1960, les salariés revenant chez eux avec un certain pécule étaient tenus d'en verser la moitié au père comme *pawu* ; l'abolition de cette obligation en 1960 est considérée dans la région comme une petite révolution liée au grand mouvement politique des années de l'indépendance.

L'ensemble des rapports de production articulés autour du *pawu* dû à un chef de lignage constitue chez les punu et les kuni la *mukuna*, terme parfois incorrectement traduit par « terre ». Le concept de *mukuna* est le seul qui permette d'appréhender l'ensemble des relations entre les individus cohabitant sur une même terre lignagère ; aucun terme relatif directement à la parenté ne permet cette appréhension. C'est à partir de la *mukuna* que l'on peut comprendre le sens de concepts comme *diku* (lignage), *nzo* (sous-clan) ou *ifumba* (clan) et non l'inverse. Seule la *mukuna* est concrètement visible ; le reste n'existe que par référence à elle. Sont inclus dans la *mukuna* non seulement les fils et descendants en ligne paternelle des hommes du matrilignage détenteurs de la terre (vivants et morts) mais encore les esclaves, les lignages clients, les pygmées quand il y en a, les alliés venus s'installer sur cette terre ou leurs descendants.

Le *pawu* est directement relié à l'ensemble du système de circulation interlignager ; en particulier un jeune homme ne peut obtenir de son père ou du chef de son groupe patrilocal les biens nécessaires au mariage — et plus récemment l'argent — que s'il a régulièrement accompli le *pawu* ; de même en cas de condamnation — pour vol, blessures, adultère, sorcellerie ou même meurtre — celui qui s'est régulièrement acquitté du *pawu* verra ses amendes prises en charge par ses ascendants ; celui qui ne s'en est pas suffisamment acquitté peut se voir « abandonné par sa parenté ».

Il semble qu'on ait eu dans la période précoloniale chez les kuni et les punu un cas parfaitement pur de société « dysharmonique ». La terre était détenue par des matrilignages mais les enfants habitaient chez leur père. Les générations descendantes en ligne paternelle pouvaient rester indéfiniment sur la terre, contrairement à ce qui se passe dans des groupes voisins (comme les kukuya étudiés par P. Bonnafé, où au bout de deux générations les ascendants en ligne paternelle des hommes d'un matrilignage doivent quitter la terre et rejoindre leur famille maternelle). Au contraire chez les kuni et les punu, la cohabitation entre l'oncle maternel chef de lignage et son neveu était pratiquement impossible vu les dangers que présentait pour le neveu le contact avec la sorcellerie de l'oncle. De ce fait un homme ne rejoignait la terre de son matrilignage qu'en une seule occasion : lorsque par suite de la mort de son oncle ou de son frère aîné, il accédait à la chefferie du lignage. Ainsi sur une terre

lignagère, on pouvait fort bien ne trouver et même on ne trouvait généralement qu'un seul individu membre du lignage détenteur de la terre, le chef de lignage lui-même ; les autres habitants étaient ses propres descendants en ligne paternelle, les descendants en ligne paternelle des chefs précédents du lignage, les esclaves, les « clients », les pygmées, les alliés et leurs descendants en ligne paternelle ; aucun d'entre eux, sauf coïncidence, n'appartenait en général au matrilignage du chef.

Suivant les aléas de la démographie, certaines *mikuna* ont ainsi tendance à la surpopulation tandis que d'autres végètent ou décroissent. Les *mikuna* surpeuplées sont, à partir d'un certain seuil, constamment menacées d'éclatement. On peut estimer que ce seuil correspond en moyenne à deux fois la taille d'une *mukuna* viable, puisque l'éclatement d'une *mukuna* ayant atteint ce seuil permettrait aux deux moitiés issues de cet éclatement un fonctionnement normal. La menace d'éclatement vient en général d'un « fils » du lignage dominant ou parfois d'un « petit-fils » qui peut fort bien être un homme assez âgé, possédant à l'intérieur de la *mukuna* son propre groupe de descendance en ligne paternelle ; or cela ne lui donne droit ni à la direction de la *mukuna* dans laquelle il vit puisque celle-ci ne peut revenir qu'à un membre du matrilignage détenteur de la terre, c'est-à-dire à un de ses « pères » ou à un de ses « grands-pères », ni à la direction de la *mukuna* de son propre matrilignage s'il y a dans ce matrilignage un certain nombre d'hommes plus âgés et plus influents qui lui barrent l'accès à la chefferie. Dans ces conditions la meilleure manière de satisfaire ses ambitions est de créer une nouvelle *mukuna* par scission de celle de ses « pères » et un nouveau lignage dont il sera le premier chef. Ce nouveau lignage s'ajoutera à la liste des lignages déjà existants dans son clan et son sous-clan.

Cependant une telle scission ne s'accomplit jamais sans violences et l'indépendance d'une nouvelle *mukuna* est toujours acquise de vive force ; suivant le rapport des forces — tant militaire et politique (réseau d'alliés) que magique — entre le « fils » et ses « pères », la tentative de scission peut d'ailleurs réussir ou échouer et les traditions orales rapportent de nombreux exemples de l'un comme de l'autre cas.

Ce qui nous intéresse dans ce processus de scission des *mikuna* anciennes et de genèse des *mikuna* nouvelles, c'est le développement des contradictions internes à une *mukuna* surpeuplée et le lien direct entre ceci et l'esclavage dans les sociétés purement lignagères. Le développement d'une telle contradiction se

manifeste, bien avant que le seuil dont j'ai parlé soit atteint, par un relâchement de l'autorité du chef de lignage existant, qui prend la forme d'une mise en question du consensus social. C'est alors que se multiplient les crimes attribuables aux membres de la *mukuna*, et surtout les châtiments imposés à ceux qui les ont commis par l'assemblée des chefs des autres lignages portant jugement. Les amendes ont des noms spécifiques : *ikugu* est l'amende pour blessures, *dibumi* est le prix du sang, *bukedi* sanctionne l'adultère, *powga* la sorcellerie, etc.

En temps normal les « pères » paient ces amendes pour les « fils » ; les fils ne peuvent pas les payer eux-mêmes car, sauf accumulation secrète impossible de toute façon à dévoiler avant que la scission de la *mukuna* soit accomplie, ils ne possèdent pas les biens spécifiques qui servent à acquitter ces amendes. En temps de crise le « père » ou le « grand père » peuvent refuser ce service. Dès lors l'acquittement de l'amende sera réalisé par un étranger, par exemple un « camarade d'échange » ou *mukanga* du chef de *mukuna* qui emmènera le coupable avec lui comme esclave pour se payer. Par cette méthode ce sont évidemment :

— les hommes (ou les femmes) des *mikuna* de forte taille qui sont le plus menacés de réduction en esclavage ;

— parmi ceux-ci, ceux qui ont le moins l'oreille du chef de *mukuna*, c'est-à-dire ceux qui respectent le plus mal la règle du *pawu*.

On voit que le seul châtiment qui affecte directement un dépendant est la mise en esclavage, puisque les autres châtiments, amendes, n'affectent en réalité que son « père » ou son chef de *mukuna* ; or un tel châtiment ne peut être exercé par un chef isolé. Il suppose comme préalable l'existence d'une *classe* de chefs, alliés implicitement entre eux contre leurs dépendants. Ceci est encore plus éclatant dans le cas décrit par P. Bonnafé (voir ci-dessous, p. 529-553), cas, il est vrai, non entièrement réductible au système lignager proprement dit ; rappelons que dans ce cas — chez les kukuya — un chef pouvait faire directement appel à un chef voisin pour qu'il intervienne militairement sur ses propres terres et s'empare de ceux de ses propres dépendants qui menaçaient son pouvoir. Par là est posé le problème des armes et des arguments d'un tel pouvoir dans une société lignagère ou segmentaire, problème dual de celui de l'esclavage dans ce type de sociétés. L'éclaircir théoriquement, c'est aussi éclairer la nature de l'esclavage lignager et sa différence d'avec

d'autres types d'esclavage ; c'est à ce début de travail théorique que nous allons consacrer le paragraphe suivant de cet exposé.

2. Le rôle central de l'esclavage lignager dans le mode de production lignager

Claude Meillassoux avait posé dès 1960 (*Cahiers d'Études Africaines*, n° 4) la question : d'où vient le pouvoir de l'aîné lignager ? Il montrait que ce pouvoir ne venait ni de la détention exclusive des moyens de production, ceux-ci étant à la fois rudimentaires et disséminés, ni de l'exercice direct d'une contrainte physique puisque le chef de lignage, souvent un vieillard, n'avait aucune supériorité physique sur ses dépendants et, par ailleurs, ne disposait d'aucune force armée autre que ces dépendants eux-mêmes, d'où l'impossibilité d'utiliser la violence contre eux ; Meillassoux avait provisoirement résolu la question en attribuant à l'acquisition progressive d'un savoir technico-magique le rôle de fondement du pouvoir lignager.

Or l'importance de ce savoir n'est elle-même que l'expression au niveau idéologique de la base réelle du pouvoir : la cohésion de classe des chefs de lignage opposée à la division de leurs dépendants. L'exemple des kukuya parle presque de lui-même : comme le chef de lignage gouro ou kuni, le chef de terre kukuya ne dispose que de ses propres dépendants pour exercer une contrainte violente sur quiconque. Il n'a pas de force armée autonome à sa disposition et ne peut donc pas exercer cette contrainte sur ses dépendants eux-mêmes. Mais dès lors que deux chefs sont solidaires (comme membres de la même classe dominante) alors que leurs dépendants ne le sont pas (ce qui est le propre de toutes les classes dominées si l'on excepte les périodes révolutionnaires), il suffit à un chef qui veut châtier ses dépendants de faire appel à son voisin : les dépendants du second exerceront sur les dépendants du premier la violence qu'il ne saurait exercer lui-même. Dans le cas des tsangui, des punu et des kuni, ce n'est dans pas l'exercice de la violence qu'intervient cette solidarité des chefs de lignage contre leurs dépendants mais elle n'en est pas moins le fondement de leur pouvoir.

Avant d'étudier en détail les formes d'un tel mécanisme dans les sociétés lignagères, je voudrais fournir quelques éléments de réflexion sur le statut de la contradiction entre cohésion

de la classe dominante et division de la classe dominée dans une société de classe quelconque.

Je partirai des quatre points suivants, qui ne font certainement pas l'unanimité chez ceux qui se réclament du marxisme, mais qui me semblent fondamentaux dans la démarche du *Capital* :

a. Dans tout mode de production, il existe au sein du système des rapports de production un rapport de production fondamental qui détermine les autres. Ce rapport de production fondamental est appelé par Marx « distribution fondamentale » (des moyens de production et des places dans le procès de production) ; cette distribution fondamentale « diffère entièrement de ce que l'on entend par rapport de distribution[3] ».

b. Dans tout mode de production, ce sont les rapports de production (et non le « niveau des forces productives ») qui constituent l'élément moteur. Au sein de ces rapports de production, la « distribution fondamentale », à la fois lieu et enjeu de la lutte des classes, joue le rôle déterminant.

c. La nature de ce rapport de production fondamental est elle-même déterminée par la nature de la séparation entre les unités de production dans un mode de production donné.

d. Dans tout mode de production à l'exception du communisme (mais y compris le soi-disant « communisme primitif »), les unités de production sont séparées et il existe des mécanismes qui reproduisent cette séparation ou empêchent cette séparation de disparaître. Ceci est vrai aussi bien des hordes nambikwara décrites par Levi-Strauss que des lignages ou segments des sociétés sans État, des communautés paysannes isolées propres au « mode de production asiatique », des communes « antiques ». « germaniques » ou « slaves », des fiefs et, à l'intérieur de ces fiefs, des manses du féodalisme, et bien entendu des entreprises capitalistes. En ce qui concerne le « communisme primitif », il existait peut-être à l'intérieur de chaque unité (bande, horde...) mais ces unités étaient violemment séparées les unes des autres : les relations entre ces unités séparées n'avaient, pour ce qu'on en sait, pas grand-chose à voir avec le communisme.

Le problème du dépassement de la séparation entre unités s'est donc constamment posé au cours de l'histoire ; il semble que ce dépassement ait pris deux formes principales :

— la première est l'*abolition* de la séparation par la sup-

3. *Le Capital*, t. VIII, Éditions sociales, p. 254.

pression d'unités séparées en tant qu'unités, soit par suppression physique, soit par conquête et asservissement (ou intégration sous une forme subordonnée quelconque) ;

— la deuxième est la *négation* de cette séparation, qui prend en général la forme de l'échange et devient alors négation-conservation.

L'échange en lui-même, par exemple l'échange des femmes, ne peut apparaître régulièrement — et c'est ce que Levi-Strauss ne voit pas, c'est pourquoi il fait de l'échange un *principe* — que comme négation-conservation d'une séparation qui doit à la fois préexister à l'échange et lui survivre, c'est-à-dire être reproduite par lui. Lorsqu'il n'y a pas séparation, il peut y avoir circulation mais cette circulation ne prend pas la forme de l'échange ; en particulier à l'intérieur de chaque unité séparée des autres — par exemple à l'intérieur de chaque entreprise capitaliste — il y a circulation — d'un ouvrier à l'autre, d'un atelier à l'autre ou même d'un établissement à l'autre — sans échange ; c'est seulement lorsque l'on passe la frontière qui sépare deux unités dans le cadre d'un mode de production donné que circulation et échange deviennent synonymes. On voit ce que ceci implique en particulier pour la construction du communisme : que l'abolition de l'échange sous toutes ses formes, et en particulier sous la forme marchandise, passe par l'abolition de la séparation entre les unités échangistes ; toute tentative politique ou juridique d'abolir une forme d'échange sans abolir le type de séparation entre les unités de production qui détermine cette forme est donc vouée à l'échec.

L'échange n'apparaît de façon permanente que lorsqu'une partie de la société nie pour elle-même la séparation entre les unités, tout en la maintenant pour le reste de la société et en général en exprimant-dissimulant sa propre unification sous les apparences de la séparation[4].

Dès lors cette partie de la société assure son contrôle sur la « distribution fondamentale » et exclut de ce contrôle le reste de la société. *Elle est ainsi constituée en classe dominante du mode de production considéré.* Le reste de la société reste divisé et est exclu du contrôle de la distribution fondamentale, et en particulier de la distribution de ses propres membres entre les différentes unités : ce reste constitue la classe dominée.

---

4. D'où l'importance de la distinction entre les hordes nambikwara — où l'échange entre hordes est livré au hasard des rencontres dans la forêt — et les sociétés segmentaires à circuit d'échange réglé.

Dans une société de classes, l'échange assure donc la triple reproduction suivante :

— reproduction des éléments du procès de travail (hommes, outils, matières premières) ;

— reproduction de la séparation entre les unités et par conséquent de la division de la classe dominée ;

— reproduction de l'unité de la classe dominante tout en la dissimulant, plus ou moins selon les cas, sous les apparences de la division et de l'hostilité : échanges agonistiques du potlatch ; compétition des bureaucrates ; concurrence des latifundiaires esclavagistes ou des patrons capitalistes, etc.

La nécessité de reproduire la séparation suppose que l'échange — que nous avons défini comme la deuxième forme du dépassement de la séparation entre les unités — puisse à tout moment être remplacé par la première forme, la destruction de l'autre unité par anéantissement ou asservissement ; dans le cas capitaliste, il arrive même que le développement de l'échange entre deux entreprises aboutisse à l'absorption de l'une par l'autre (mécanisme dit de l'intégration verticale). A certains moments ou dans certains modes de production, la forme du dépassement par destruction peut même devenir dominante.

Notons aussi que :

— dans la perspective des différentes propositions énoncées, la fin de la division interne pour une classe dominée s'accompagne de la fin de la mainmise de la classe dominante sur la distribution fondamentale ; autrement dit, le dépassement de la division interne d'une classe dominée ne peut être acquis que par un processus révolutionnaire qui renverse simultanément la domination ;

— il est possible de caractériser les différents modes de production en fonction des formes de constitution des unités de production, qui sont aussi les formes de la séparation entre ces différentes unités ;

— le moteur de la transformation, du passage d'un mode de production à un autre c'est la lutte des classes dominées pour se débarrasser de la domination de la classe dominante, c'est-à-dire pour prendre en main la distribution fondamentale. Mais cette lutte a un caractère différent dans le mode de production capitaliste de celui qu'elle a dans tous les modes de production précédents ; car dans tous ces modes de production la classe dominée peut percevoir *à l'envers* la domination de classe, donc sa propre libération ; en effet, comme l'appartenance à la classe dominante signifie domination sur une des unités

de production, chaque membre des classes dominées peut viser à se constituer sa propre unité pour s'affranchir de la domination ; il vise alors *à un degré supérieur de séparation* et non à l'abolition de la séparation entre les unités ; c'est le cas par exemple du cadet d'une société lignagère cherchant à créer son propre lignage par scission. La classe ouvrière au contraire ne saurait en tant que classe viser une nouvelle forme de séparation et un nouvel accès à l'échange, bien que tant que subsistent les anciens modes de production, la possibilité de devenir petits producteurs ou petits commerçants reste ouverte à quelques ouvriers individuels (mais le mouvement d'ensemble a lieu dans l'autre sens : prolétarisation des petits producteurs individuels) ; en effet dans le mode de production capitaliste l'échange n'est plus seulement, comme il l'est dans les modes de production antérieurs, l'apanage quasi exclusif de ceux qui ont en mains la « distribution fondamentale » mais il est aussi, mystification *suprême* de la société de classes, le moyen même par lequel la classe ouvrière est sans cesse séparée de cette distribution fondamentale (le « double moulinet » de Marx).

Ainsi, alors que la lutte des classes dans les sociétés lignagères précoloniales n'a jamais abouti qu'au renouvellement de la classe dominante, alors que la lutte de classes dans le mode de production féodal a pu être récupérée par une partie de la classe dominante féodale (les princes allemands lors de la « guerre des paysans » du XVI^e^ siècle) ou par la classe dominante d'un autre mode de production (la bourgeoisie lors de la révolution de 1789, spoliant les paysans de leur victoire sur la noblesse, en jouant sur l'attrait de la parcellisation), par contre les luttes ouvrières ne peuvent pas aboutir à des résultats analogues.

Revenons maintenant aux sociétés lignagères.

Si nous admettons, suivant en cela la première analyse de Meillassoux, que les moyens de production sont dans ce type de société accessibles à tous, le contrôle des moyens de production n'est pas l'aspect principal du contrôle de la « distribution fondamentale » ; cet aspect fondamental est le contrôle de la distribution des producteurs entre les différentes unités de production. Ce n'est pas par achat-vente de la force de travail, comme dans le cas capitaliste, ni par un lien d'homme à homme comme dans le servage que se constituent et se reproduisent les unités de production lignagères mais par un ensemble spécifique de processus de circulation des femmes et des hommes entre les lignages. *La classe dominante du système lignager se définit*

donc avant tout par sa mainmise exclusive sur la distribution des hommes et des femmes entre les unités de production, mainmise assurée principalement par le contrôle de la circulation de ces hommes et de ces femmes entre les différents lignages dominant ces unités de production.

Le dépassement de la séparation ne s'accomplit jamais dans les sociétés lignagères sous la première forme (l'anéantissement d'une unité ou son asservissement par une autre) mais toujours sous la seconde, l'échange entre les unités.

Contrairement par exemple aux communes antiques telles que les décrit Marx, les lignages ne visent jamais, lorsqu'ils se combattent, l'anéantissement ou l'asservissement de l'adversaire. La guerre est le complément de l'échange et non une alternative à l'échange ; elle permet d'acquérir des biens, des femmes (rapt) ou des hommes (qui deviennent esclaves) comme le permet l'échange ; ce qu'elle ne permet pas d'obtenir, la terre, l'anéantissement ou la mise en esclavage d'un groupe entier, c'est ce que l'échange ne permet pas d'obtenir non plus ou même exclut totalement : pour que l'échange se poursuive, chacun des partenaires doit conserver sa vie, son indépendance, son principal moyen de survie (le libre accès à la terre). La guerre lignagère agit dans un domaine délimité par l'échange, elle ne peut franchir les bornes de ce domaine ; c'est pourquoi M.T. Sahlins a raison lorsqu'il parle à propos de ce type de guerre de « réciprocité négative ».

Mais le conflit n'est pas seulement une forme *dominée* par l'échange, il est aussi nécessaire à l'exercice de la forme d'échange caractéristique des sociétés lignagères. En effet l'hostilité permanente que se vouent les groupes locaux est une condition du pouvoir de chaque « aîné » sur chaque groupe local. Seuls les aînés dépassent cette hostilité et la transforment en son contraire, l'échange réciproque. D'ailleurs cette hostilité se maintient souvent dans le *jeu* même de l'échange réciproque ; on peut dire que la transformation de l'hostilité en son contraire est camouflée derrière l'antagonisme violent sous lequel se présente l'échange (les exemples les plus connus sont le potlatch des *kwakiutl* en Amérique ou le bilaba des *fang* en Afrique) ; ainsi au moment même où la classe des aînés reproduit et renforce son unité, elle semble elle-même divisée tout comme ses dépendants ; la reproduction simultanée de l'unité de la classe dominante et de la division de la classe dominée explique ce « pouvoir » qui ne repose ni sur la propriété des moyens de production, ni sur une force de répression directe.

Ce pouvoir s'exerce avant tout par la mainmise sur la distribution des femmes (système de la dot) et des hommes (esclavage lignager), base de toutes les circulations, en particulier de celle des « biens de prestige ». Par là l'esclavage lignager se trouve au cœur du mode de production lignager :

— d'une part la seule sanction dont dispose la classe des aînés à l'égard d'un dépendant, c'est *l'exclusion de son unité de production originelle* ; cette exclusion est la première forme de l'esclavage lignager, celle où l'individu exclu circule de lignage en lignage sans être réinséré dans la production et dans une unité nouvelle ;

— d'autre part l'esclavage lignager sous sa deuxième forme, celle où l'exclu est réinséré dans une unité et retourne à la production, est avec la distribution des femmes entre les unités par la circulation matrimoniale l'aspect principal de la « distribution fondamentale » propre au mode de production lignager, c'est-à-dire le rapport de production déterminant.

Mais tout en étant au cœur du mode de production lignager, l'esclavage lignager en est la négation. L'exclusion de l'unité de production — c'est-à-dire en général du groupe patrilocal ou parfois du groupe avunculolocal — originelle menace constamment de devenir exclusion de toute unité de production *lignagère* ; au cas où une telle exclusion définitive deviendrait la règle, les exclus pourraient certes être réinsérés dans la production, mais dans une unité de production qui ne serait plus lignagère ; la reproduction des rapports entre les classes ne serait plus basée sur les mêmes mécanismes et la distribution fondamentale ne serait plus de même nature ; bref le mode de production ne serait plus lignager mais esclavagiste. Certaines sociétés lignagères ont bien été affectées pendant la période de traite par l'apparition de telles relations ; mais ces relations ne peuvent devenir dominantes sans que la société cesse d'être lignagère.

Le système lignager vit de cette contradiction et la résout à sa façon : l'homme exclu de son unité de production originelle est exclu en même temps de toute production ; il ne retourne à la production que lorsqu'il est réintégré dans une autre unité où il acquiert alors un statut non d'« esclave » mais de « cadet » à vie. Le paradoxe de l'esclavage lignager est donc que les seuls véritables « esclaves » y sont improductifs et que pour mettre un « esclave » à la production, il faut d'abord l'exclure de son statut d'esclave et le réintégrer parmi les hommes libres.

3. Le double mouvement d'exclusion-réinsertion des producteurs, caractéristique de l'« esclavage » lignager

Chez les punu, les tsangui et les kuni — comme dans de nombreuses sociétés lignagères, notamment en Afrique centrale — la principale cause d'exclusion des producteurs directs de leur unité de production est la suivante : un aîné se sépare — souvent en refusant de payer une des amendes que nous avons évoquées — d'un de ses dépendants qui apparaît menaçant pour l'intégrité du groupe ; ceci affecte avant tout les groupes patrilocaux les plus nombreux. Les autres modes de mise en esclavage, notamment par la guerre, apparaissent comme secondaires et d'ailleurs très largement déterminés par le premier, la guerre ayant la plupart du temps pour raison le non-paiement d'une amende (pour vol, blessures, sorcellerie, adultère ou meurtre) ou un avatar du processus d'échange différé entre les chefs (contre-don jamais fourni ou insuffisant) ou un avatar de la circulation matrimoniale (dot non versée, incomplète ou au contraire dot non restituée après un divorce[5]).

Ce qui nous intéresse maintenant, c'est le destin de l'homme ainsi exclu de son groupe d'origine. Dans toute la région congolaise que j'ai étudiée, et bien au-delà, les hommes exclus de leur lignage sont appelés *batere* (singulier *mutere*). J'ai décrit ailleurs[6] le sort de ce *mutere*. Retenons simplement qu'il est transférable à merci sur simple décision du chef de lignage qui le détient à un moment donné et que, de ce fait, il passe rapidement de main en main ; qu'il n'existe pas, même dans les sociétés lignagères les plus structurées de la région, comme celle de Loango, de mécanisme social permettant de contrôler une équipe d'esclaves au travail ; que le *mutere* est donc exclu de la production mais qu'il est par contre susceptible du même type de circulation, et du même type de destruction que les biens de prestige et biens dotaux dont il fait partie : il peut être mis à mort en de

5. Il s'agit du fonctionnement régulier de l'esclavage lignager, qui a été largement dominant. Les grandes migrations (fang, kota au Gabon et au Congo) suscitaient des collisions entre groupes non liés antérieurement par l'échange et pouvaient aboutir à la mise en esclavage ou à la destruction d'unités entières. Mais ce processus n'a joué qu'un rôle très limité, même dans l'approvisionnement de la traite côtière.

6. *Cahiers d'Études Africaines*, n° 35, 1969 et *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*, *op. cit.*, I, 2e partie, chapitre 2.

grandes occasions, notamment pour les funérailles d'un chef de lignage important, moment où s'accomplissent également des destructions massives de biens de prestige.

Pour mettre un *mutere* au travail, il faut le faire changer de statut, en le (ou la) mariant à une femme (ou un homme) du groupe patrilocal ; dès lors le *mutere* n'est plus *mutere* mais *muviga*. La transformation de son statut est radicale : il ne peut plus être transféré sur simple décision de son maître ; il ne pourra être réduit à nouveau à l'état de *mutere* que dans les mêmes conditions qu'un homme libre (par exemple s'il se rend coupable de fautes graves et que son maître refuse de payer l'amende pour lui). Il accomplit les mêmes travaux que les hommes libres du groupe patrilocal et effectue les mêmes prestations qu'eux ; de plus, dans tous les travaux collectifs, chasse, pêche, construction de maison, défrichement de la forêt, portage, etc., il travaille avec eux, comme eux et est parfaitement interchangeable avec l'un d'eux. Tous ces faits sont signalés aussi bien par Le Testu[7] en 1920 en ce qui concerne les punu du Gabon (situés à 200 kilomètres de ceux sur lesquels a porté mon étude) que par Dégranpré[8] en 1786 chez les vili de la région côtière ; ils ont un caractère très général dans toute la région.

Les petits-fils des *baviga* sont désignés par le terme de *bifula* (singulier *ifula*). Mais lorsqu'on les appelle, on ne prononce jamais le mot *ifula*, ce qui serait une injure, mais celui de *muterula*, petit-fils. Les *bifula* sont entièrement intégrés au groupe patrilocal et, bien que théoriquement leurs descendants soient aussi *bifula*, il semble bien que le souvenir même d'un ancêtre esclave doive s'effacer au bout de quelques générations. D'ailleurs dans des régions qui ont connu pendant trois siècles de traite une transfusion continuelle d'hommes, il serait bien impossible de désigner encore un homme libre s'il n'en était pas ainsi.

Le passage par les statuts de *muviga* et de *mutere* peut être court-circuité ; un homme qui doit acquitter un *bukedi* (amende pour adultère) ou un *powga* (amende pour sorcellerie) trop lourds et qui sait que son chef de *mukuna* ne voudra pas ou ne pourra pas l'aider peut s'enfuir chez un autre chef et lui demander de le prendre directement comme *ifula*. Suivant que ce chef est situé très loin du lieu d'origine de son nouvel *ifula* ou au contraire

---

7. Le Testu, *Notes sur les coutumes bapounou dans la circonscription de la Nyanga*, J. Maulard La Brière, Caen, 1920.

8. Dégranpré, *Voyage à la côte occidentale d'Afrique*, 2 tomes, 1786.

dans le voisinage, il échappera au remboursement des dettes de ce dernier ou il sera contraint de les payer à sa place. En général, c'était auprès des chefs de petits groupes, aspirant à étendre leur dépendance et de ce fait connus pour leur « bonté » envers leurs *bifula*, qu'on se réfugiait ainsi.

Quel que soit le détour suivi : passage par le statut de *mutere* ou transformation directe en *ifula*, l'homme qui est exclu de son lignage est destiné à être réintégré tôt ou tard dans un autre lignage. Une seule exception à cette règle : s'il est mis à mort à l'occasion de la mort de son maître ou d'une cérémonie quelconque exigeant consommation ostentatoire, alors qu'il est encore *mutere*. A cette exception s'en est ajoutée, pendant la période de traite, une autre beaucoup plus fréquente, celle des *batere* transférés de main en main jusqu'à la côte et vendus là aux marchands esclavagistes européens. Mais dès lors qu'il est réintégré dans une unité de production, il perd les principales caractéristiques de l'esclavage (capacité d'être transféré ou mis à mort sur simple initiative de son détenteur ; absence de famille, etc.). Autrement dit, si l'on veut absolument parler d'esclavage en ce qui concerne les *batere*, ceci n'est pas dénué de sens, mais à condition de bien prendre conscience qu'*il n'existe pas* dans les sociétés lignagères considérées *de production esclavagiste.*

Du point de vue du fonctionnement d'ensemble du système lignager, avant la traite — mais aussi pendant et même après la traite — la circulation des hommes a essentiellement fonctionné comme mécanisme de correction des inégalités démographiques ; pour les raisons déjà énoncées, c'était en effet les chefs des lignages les plus nombreux qui cherchaient d'abord à se débarrasser d'hommes excédentaires tandis que les chefs des lignages les plus faibles démographiquement cherchaient à conserver un groupe de dépendance et achetaient (s'ils possédaient suffisamment de biens de prestige) des *batere* pour les réintégrer comme *baviga*. C'est pourquoi l'idéologie veut que les chefs des groupes les plus puissants (par exemple le clan *bumwele*) aient été cruels avec leurs dépendants, alors que les chefs de petits lignages « traitaient leurs esclaves comme leurs frères ou comme leurs fils ».

Avec l'apparition de la traite, cette circulation des hommes a évidemment été détournée. A la place du circuit fermé aboutissant à la réintégration des *batere* dans un lignage, on a des lignes de force intérieur-côte, qui débouchent, elles, sur le mode de production esclavagiste proprement dit ; la circulation des

esclaves tend alors à mettre en contact entre eux les chefs des groupes les plus forts démographiquement et à laisser dépérir les plus faibles ; ainsi se constituent des réseaux de « camarades d'échange » (*mukanga* chez les populations concernées, *induwa* dans la population voisine des yaka) qui de l'intérieur à la côte forment relais pour l'exportation des esclaves.

L'échange dont il s'agit n'est pas un échange marchand. Il fonctionne par dons et contre-dons au cours des visites que se rendent réciproquement sous escorte un chef — ou son représentant — de l'intérieur des terres (fournisseur d'esclaves) et un chef situé plus près de la côte, détenteur des biens de traite d'origine européenne qui entrent peu à peu dans la sphère des biens de prestige et biens dotaux. Les hommes de l'intérieur sont souvent également donneurs de femmes vis-à-vis de leurs *mukanga* en même temps que fournisseurs d'esclaves. Au contraire l'homme de la côte a l'initiative du lien de camaraderie et amorce le cycle par un cadeau d'ouverture qui peut être très important.

A la côte, les capitaines esclavagistes eux-mêmes sont contraints d'entrer dans des formes d'échange non marchandes, avec cadeaux d'ouverture aux fonctionnaires royaux qui contrôlent la traite (les *mfuka* appelés mafouques par les chroniqueurs de l'époque), alliance avec la famille royale leur permettant de jouir des privilèges royaux sur une certaine étendue de terre autour de leur ancrage. Par contre il leur est impossible de se saisir d'hommes en dehors de ce périmètre (fort restreint) et ils dépendent entièrement des chefs de lignages côtiers pour leur approvisionnement en esclaves. Comme de plus ceux-ci ne peuvent pas « stocker » les esclaves car ils n'ont pas d'infrastructure leur permettant de nourrir ni de faire travailler un nombre important d'esclaves pendant une longue période, les capitaines les « stockent » eux-mêmes — eux, par contre, possèdent les techniques de domination *ad hoc* — au fur et à mesure de leur arrivée et doivent donc stationner dans le port le temps qu'il faut pour faire le plein, c'est-à-dire 5 ou 6 mois.

Il est certain que l'énorme masse d'esclaves vendus en trois siècles sur la côte congolaise — plus de dix millions selon les estimations du père Rinchon entre les côtes actuelles du Gabon et de l'Angola — furent véhiculés depuis l'intérieur des terres essentiellement par les mécanismes que nous avons mis en évidence. La razzia, qui a joué un si grand rôle dans les dernières années précédant la période coloniale, à l'époque des grands conquérants, pour réduire en esclavage des populations entières,

n'a fourni certainement dans la région considérée qu'une proportion négligeable des esclaves transférés.

4. Problèmes spécifiques des sociétés dysharmoniques

Dans les sociétés dont nous parlons, le *muviga* ou l'*ifula* sont considérés comme des descendants en ligne paternelle du chef du lignage détenteur de la terre et se trouvent mêlés pour l'habitation comme pour le travail aux véritables descendants en ligne paternelle, du fait de la patrilocalité. Cependant ils sont aussi considérés comme faisant partie du clan et du matrilignage de ce chef : on dit que leur maître est à la fois leur père et leur oncle.

Ceci n'entraîne pas toutefois un redoublement de l'extorsion à leur égard. En effet, dans le cas d'un homme libre, c'est le père et les ascendants paternels réels ou classificatoires qui perçoivent la quasi intégralité des *pawu* qu'il fournit et dans le cas d'une femme libre, c'est encore eux qui perçoivent la dot ; mais ils doivent ensuite redistribuer une partie — fixe pour la dot, moins bien précisée pour le *pawu* — de ce qu'ils ont perçu aux oncles maternels de cet homme ou de cette femme. Lorsque cette redistribution n'a pas lieu ou lorsqu'ils la trouvent insuffisante, les oncles s'écrient (et c'est très fréquent encore à l'heure actuelle) : « Mon neveu, ou ma nièce, est traité par ses parents paternels comme un *ifula*. » Ceci ne signifie nullement que la condition du neveu ou de la nièce est particulièrement dure mais simplement que les oncles s'estiment lésés dans la redistribution des produits de leur travail ou de la compensation matrimoniale. Le cas échéant ces oncles, et d'abord celui qui détient la chefferie sur la terre du matrilignage, agiront par la sorcellerie pour modifier cet état de chose à leur avantage. En sens inverse dans le cas d'un authentique *ifula*, de double ascendance non libre, les oncles maternels, eux-mêmes *bifula*, n'ont droit à aucune part des prestations ni de la dot. Le chef du lignage détenteur de l'*ifula* garde tout pour lui. Ceci dit, la condition de l'*ifula*, et en particulier la masse de surtravail qui lui est extorquée, est la même que celle d'un dépendant « libre ». La différence entre l'homme libre et l'*ifula* ne se manifeste pas au niveau de l'extorsion mais seulement au niveau de la distribution de ce qui a été extorqué entre les différents membres de la classe dominante. Actuellement les oncles *bifula* ont droit comme les oncles libres à leur part de dot, mais il est considéré

comme normal qu'ils en donnent une partie au chef du lignage *mfumu* dont ils dépendent ; le *pawu*, lui, a disparu depuis 1960.

La domination de la relation de type père-fils sur la relation de type oncle-neveu au sein de la relation *mfumu-ifula* peut être clairement établie également à partir des faits matrimoniaux.

Le mariage préférentiel des hommes libres est celui avec la *muterula* (petite-fille) classificatoire éloignée, c'est-à-dire avec la petite-fille d'un homme de même clan (*ifumba*), mais de lignage (*diku*) et même de sous-clan (*nzo*) différents. Or il était considéré comme pratiquement équivalent d'épouser non pas la petite-fille mais une *ifula* d'un homme de même clan, qui pourtant nominalement appartenait elle aussi au clan. L'un comme l'autre en effet de ces mariages permettait de conserver une endogamie sur le plan local, surtout dans le cas (assez fréquent) où les terres des lignages d'un même clan étaient jointives ; en effet les petites-filles (tout au moins les filles du fils) comme les femmes *bifula* font partie de la *mukuna* du chef de lignage. Mais les femmes *bifula* appartenant nominalement au même clan que leur *mfumu* transgresserait de ce fait l'exogamie clanique : le lien de type matrilinéaire entre le *mfumu* et son *ifula* apparaissait en effet trop ténu pour qu'on en tienne compte et seules les lois relatives à la descendance en ligne paternelle s'appliquaient.

Conclusion

Dans les sociétés dont il a été question ici, parler de statut d'esclave n'a pratiquement aucun sens. Si l'on excepte le premier stade consécutif à l'exclusion d'un homme de son lignage, le stade de *mutere*, qui ne correspond d'ailleurs à aucune pratique de production, on trouve des *bifula* (ou même des *baviga*) et des hommes libres occupant à tous les niveaux les mêmes fonctions, accomplissant les mêmes tâches. D'une part les fils et les petits-fils d'un chef défrichent les champs, chassent, pêchent, portent comme et avec les *bifula* et les *baviga*. D'autre part un *ifula* peut avoir accès pratiquement à n'importe quelle fonction juridico-politique au sein des sociétés considérées : ainsi le père d'un de mes informateurs était *ifula* et fut néanmoins le principal *nzonzi* (juge ayant certains pouvoirs politiques supralignagers ; c'est la seule autorité politique supralignagère du pays kuni) du pays kuni nzanda. Un *ifula* peut devenir chef de

mukuna si parmi les neveux du chef défunt, aucun n'en a la capacité et si cet *ifula* en est reconnu capable par l'assemblée des chefs de lignage. Il était très fréquent qu'un *ifula* soit chef de village (une *mukuna* recouvre de un à trois villages). Il existe des clans composés entièrement de *bifula*, non pas originairement, mais par suite de la disparition de tous les hommes libres du clan ; il est d'ailleurs probable que la plupart des clans ont été entièrement renouvelés biologiquement parlant en trois siècles de traite par un flux continuel de réintégrations d'« esclaves » et d'exclusions d'hommes libres.

Ce divorce entre le statut d'esclave et la réalité des rapports sociaux et notamment des rapports de production est d'ailleurs présent dans bien d'autres sociétés africaines et on en a senti l'effet dans nombre d'exposés précédents. Sans doute conviendrait-il d'appliquer avec un peu moins de désinvolture que l'ethnologie ne l'a fait jusqu'à présent ce concept d'esclavage aux sociétés africaines. Le laxisme dont fait preuve la tradition ethnologique à ce sujet contraste curieusement avec les précautions extrêmes prises depuis longtemps pour appliquer à d'autres terrains africains le concept de féodalisme qui n'est pourtant pas plus fragile. La principale ambition de ce séminaire doit être d'aller à contre-courant de cette tradition, en commençant à préciser et à différencier les concepts recouverts par le terme syncrétique d'esclavage.

Paris, mai 1973

Pierre Bonnafé

Les formes d'asservissement chez les Kukuya d'Afrique centrale

Je me propose de décrire des formes de relation d'assujettissement qui ne sont pas réductibles à un lien d'esclavage (de type grec ou romain par exemple). Ce terme fausserait le sens à la fois de la relation individuelle à un maître et de la place collective du groupe des personnes assujetties dans une formation sociale. Le cas des Kukuya (Congo-Brazzaville) servira au contraire d'illustration afin de définir un pôle opposé à l'esclavage[1] : seules des indications seront fournies, l'étude présente ne pouvant apparaître comme une analyse détaillée de ces formes.

1. La formation sociale à la fin de la période précoloniale

La population, d'environ 12 000 habitants, vivait sur un plateau situé à 800 m d'altitude, s'étendant sur 400 km², au nord-ouest de l'aire culturelle *teke* dont elle fait partie. A cette époque, il n'est pas évident que les Kukuya aient été subordonnés politiquement au souverain *Makoko* du royaume *tyo*. Par contre, à une période plus ancienne, cette dépendance semble vraisemblable.

1. Représenté peut être par l'exemple des Peuls du Macina ou du Fouta-Djallon.

A. *Économie*

L'agriculture était la branche de production dominante. Les femmes pratiquaient des cultures surtout destinées à la consommation immédiate (manioc, maïs, millet, courges, taros, tabac) ; les hommes faisaient des plantations de raphia. A cette division « sexuelle » du travail correspondait l'opposition entre bosquet anthropique et savane. Les hommes se chargeaient de la construction des maisons, les femmes de l'entretien général des hameaux. La chasse individuelle et collective tenait un rôle important (hommes) et à un degré moindre, la cueillette et la collecte (femmes et enfants). Enfin existaient des artisanats masculins : tissage du raphia et forge. Ces deux activités connaissaient des formes spécialisées, mais beaucoup d'agriculteurs étaient aussi tisserands (non spécialisés, produisant un pagne simple). L'articulation essentielle était à saisir entre un secteur productif dont la fonction était la reproduction physique de la société et un second secteur productif, dont la finalité principale était l'acquisition de la richesse (*nzi*). Celle-ci se composait de pagnes de raphia, d'objets ou de tissus de traite : biens d'échange et biens de prestige.

B. *Les lignages et la terre*

Les habitants appartenaient tous à des lignages matrilinéaires, appelés *nzo*. L'ensemble de la superficie du plateau était divisé en 12 grandes *Terres* (*ntsie*), elles-mêmes subdivisées en *sections de Terre* (*kitsulu ki ntsie*). Chaque section de Terre comprenait un nombre variable de bosquets, qui servaient d'ancrage spatial aux lignages matrilinéaires. C'est en fonction d'un lien de parenté avec un lignage, possesseur de la terre, que les résidents demeuraient sur la portion territoriale considérée.

C. *Le système politique ancien*

On y retrouve la trace de deux systèmes politiques successifs, le second étant venu former avec le premier une organisation complémentaire.

I. *Les seigneurs de la terre* (*mfumu a ntsie*) étaient les plus anciens. Ils étaient censés « posséder la terre » et les gens qui s'y rattachaient par un lien de filiation *matrilinéaire*. Une section de Terre constituait (par filiation) un bloc de lignages comprenant un lignage seigneurial (*nzo mfumu*) et des lignages de subordonnés (*nkani*), tous en filiation utérine. Une parenté par la terre

(*oburu ntsie*) les unissait. La succession des seigneurs s'effectuait soit à l'intérieur du lignage seigneurial (frère ou neveu utérins), soit par un fils ou petit-fils agnatique d'un homme du lignage.

Une hiérarchie seigneuriale plaçait au sommet deux possesseurs de moitiés du plateau, puis un seigneur dans chaque Terre, enfin un seigneur dans chaque section de Terre. Tous les seigneurs étaient à la tête en même temps de leur propre section de Terre. Leurs prérogatives étaient d'ordre rituel (conjuration — *mukwuu* — des personnes et de la terre). Les seigneurs de la terre remplissaient, en outre, une fonction dans la distribution du gibier tué et dans l'arbitrage juridique entre les groupes subordonnés.

II. *Les seigneurs du ciel* (*mfumu a yulu*) : ils s'installèrent vers le milieu du XVIII^e^ siècle. Leur héros fondateur, *Mubie*, s'imposa par son pouvoir associé à la panthère (*ngo*) et connoté par le terme de *mpu*. Chaque seigneur de la terre (au sommet des 12 Terres) offrit au héros une épouse sans compensation matrimoniale (*kisyiki*). Les fils nés de ces alliances furent les seigneurs du ciel dans la circonscription territoriale investie par leur père. En deux ou trois générations, le processus est achevé : c'est-à-dire que chaque section de Terre fut pourvue d'un seigneur du ciel. Le système politique devint ainsi double (terre et ciel). En dehors du fondateur Mubie, il représentait une différenciation interne au pays : elle coïncidait avec le développement d'un artisanat spécialisé du tissage et l'installation de la forge.

Tous les seigneurs du ciel appartenaient au lignage du *mpu* (*nzo mpu*) : groupe à *dominante patrilinéaire*, alors que les lignages des seigneurs de la terre étaient matrilinéaires comme ceux de leurs subordonnés. Par opposition à la « possession », définissant l'autorité de l'aristocratie de la terre, le pouvoir des seigneurs du ciel reposait sur leur capacité à « gouverner » ou « diriger » (*kibiala*). Leur succession s'opérait en direction du fils (non forcément aîné), puis du frère agnatique du défunt seigneur, enfin en ligne bilatérale, selon l'ordre de priorité.

III. *Fonctionnement*[2] : il oblige à considérer non plus seulement la catégorie double des seigneurs, mais la masse des dépendants non-seigneurs. Sous ce rapport, tous sont désignés par l'appellation de *ntsani* : « ceux qui n'ont aucune valeur ». On dit également

2. On pourra se reporter pour plus de détails à un article paru dans la revue *L'Homme* (juin 73) sur les rituels funéraires (*miyali*) des seigneurs du ciel.

d'un subordonné ou d'un lignage subordonné qu'ils sont *nkani* par relation à un seigneur possesseur (terre) ou gouverneur (ciel). Ce second terme est relatif, car il s'applique aussi au lien d'un seigneur de la terre par rapport à son seigneur du ciel (complémentaire ou supérieur). Mais ces modalités sont avant tout formelles. L'essentiel de la distinction entre les deux sortes d'aristocratie est à comprendre dans la nature spécifique de leurs fonctions respectives : les seigneurs de la terre ont surtout un rôle rituel (accomplissement des conjurations — *mukwuu* — sur les membres des lignages « possédés ») : leur autorité s'exerce à l'intérieur de la Terre (ou section de Terre), conçue comme espace de production et simultanément comme ancrage d'un ensemble de *nkani* (leurs subordonnés rattachés à un bosquet par leur lignage matrilinéaire). Quant aux seigneurs du ciel, chacun d'eux constitue un petit pouvoir exécutif, en liaison étroite avec la justice qui s'accomplit dans leurs cours du *mpu* (*mbali a mpu*). Leur type de pouvoir est beaucoup plus relationnel que le précédent : c'est au sein du lignage du *mpu* qu'il prend tout son sens, dans une profonde relation de solidarité (concurrentielle).

En un point donné du pays, le stock des subordonnés (*nkani*) est donc le même pour un seigneur de la terre et pour un seigneur du ciel. Mais le premier a une action de contrôle qui regarde d'abord les mécanismes intérieurs aux lignages, alors que le second domine les résidents groupés dans les hameaux (et les unités de production qu'ils forment). Le fonctionnement du système politique global doit, par conséquent, être saisi dans le rapport entre l'ensemble de la classe seigneuriale (*mfumu* des deux catégories) et l'ensemble des dépendants (*ntsani* possédés et gouvernés). Nous le caractériserons en parlant d'un système *tributaire*, les seigneurs recevant diverses prestations en nature et en travail — comme effet de leur position politique, juridique et idéologique —, bénéficiant du privilège d'obtenir des épouses sans compensation de mariage, (*kisyiki*), s'affirmant comme les seuls à pouvoir nouer des relations, internes et externes, qui dépassent le cadre étroit des liens entre lignages ou entre groupes locaux. Un même processus de résolution par le haut règle l'issue des vengeances et des guerres ainsi que la justice. Le statut de la classe seigneuriale lui permet de réaliser une accumulation en biens de prestige qui sont thésaurisés, échangés[3]

3. Les biens de prestige ne sont pas identiques pour des aînés lignagers et des seigneurs. Chez ces derniers, les produits issus de la traite et ceux des artisanats spécialisés prédominent. D'autre part, l'idéal qui a prévalu chez les sei-

ou détruits. Cette sorte de richesse sous-tend un rapport social, par lequel la double aristocratie réalise sa domination sur l'organisation lignagère inférieure.

Ces vues, qui restent limitées à la situation précédant immédiatement la colonisation, ne doivent pas oblitérer l'existence de plusieurs phases historiques antérieures. Une relative fixité des titres *mpu* (des seigneurs du ciel) succède à l'installation de la seconde aristocratie : il est possible alors de proposer une hiérarchie des emblèmes, au moins rétrospectivement. Mais assez vite, de nombreux changements de prééminence interviennent, des acquisitions de titres nouveaux, des montées et des déclins à chaque coupe par génération seigneuriale. Cependant au cours du XIX^e^ siècle, quatre ou cinq unités plus vastes prennent naissance, chacune autour d'un centre politique nommé *Mbe* (comme la capitale du souverain Makoko dans le royaume *Iyo*). On est en mesure d'affirmer, sans invraisemblance, que la conquête coloniale a arrêté un procès d'unification.

IV. *Le commerce précolonial*

Je ne traiterai pas du commerce intérieur au plateau. Non qu'il soit négligeable, c'est tout le contraire, mais parce que son exposé entraînerait un trop long développement. Dès l'époque du premier système politique, il existe un réseau de marchés par Terre, fonctionnant par rotation au cours de la semaine à 4 jours. Ces marchés ont lieu à la cour (*mbali*) du seigneur du ciel supérieur.

a) *Le commerce avec l'extérieur* : la région était aussi peu autarcique que possible, puisqu'on n'y fabriquait pas l'essentiel de la poterie et que d'autre part aucun minerai de fer n'y fut extrait, autant qu'on s'en souvienne. Voici quelles étaient les principales lignes d'échange à la fin de la période précoloniale. En direction de *Lali*[4] (sud-ouest) partaient des cabris et des boules de caoutchouc donnés contre du sel, des pots, des tissus de traite, des fusils. Une partie importante des produits reçus était retransmise aux Tege (ou Teke-alima du nord) en échange d'immenses pagnes de raphia (*banta*) et de perles bleues (*ntsa*) ainsi que de gibier et de poisson. Du fer venait de Ntsabi sous

---

gneurs du ciel supérieurs de cette époque consistait à ne rien vendre sur les marchés du plateau. Le jeu était donc situé entre le commerce extérieur, l'accumulation (en richesse et en épouses) ou la destruction.

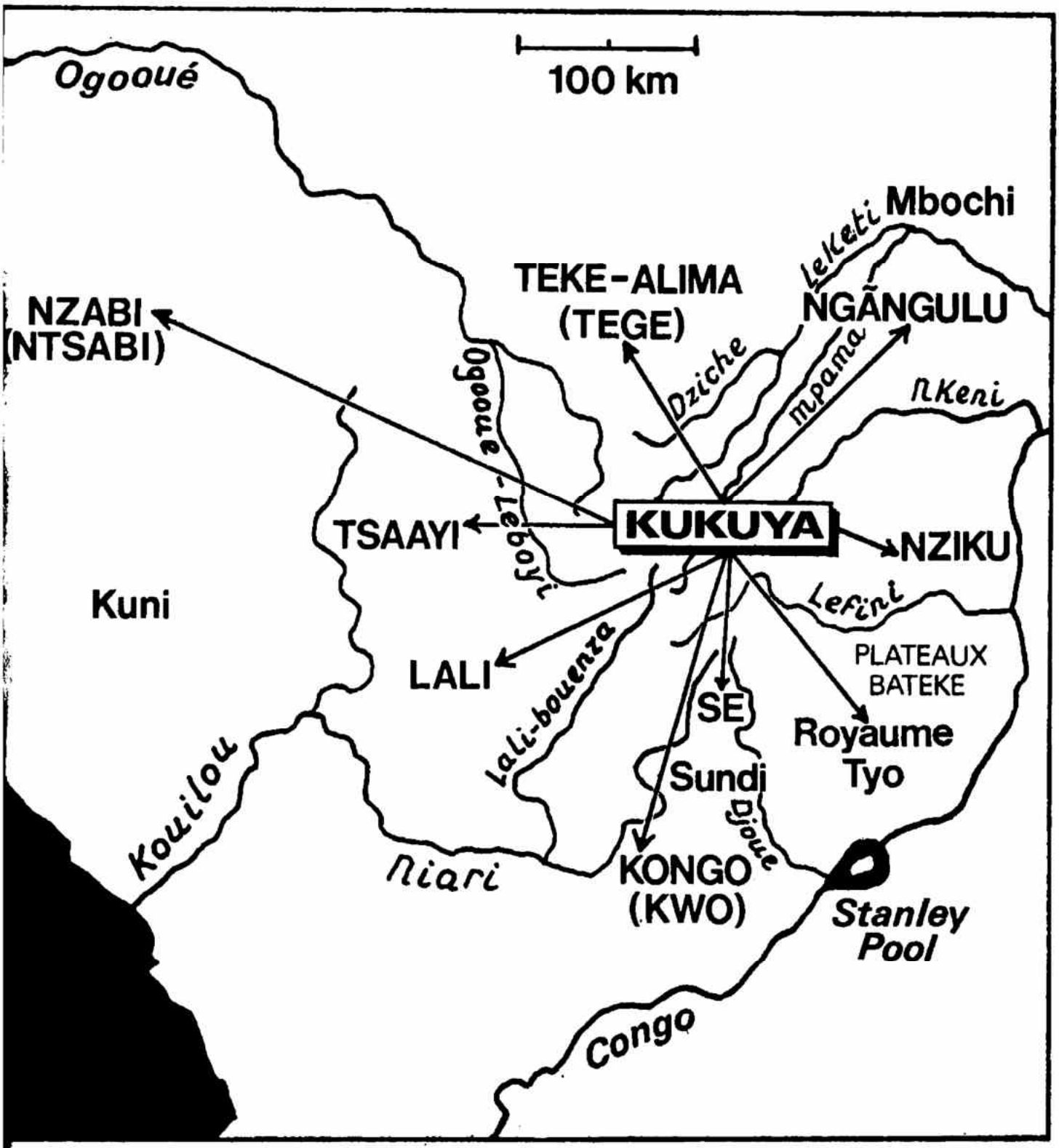
4. Lali désigne pour les Kukuya un ensemble de populations du sud-ouest (Tsaayi, Teke-Lali, etc.).

forme de blocs de fer ou d'« enclumes » (*nzwuunu*) que les Kukuya forgeaient. Les habitants de Lali et de Ntsabi arrivaient jusqu'au plateau également pour y acquérir, du tabac, du raphia brut ou des pagnes tissés sur place, pour y négocier aussi les *banta* et les *ntsa* issus des *Tege* du nord, lesquels se rendaient isolément sur les marchés. Tel était le premier ensemble de circuits, sans doute le plus considérable à cette époque. Il y faudrait ajouter, pour être complet, un surplus de manioc vendu dans la même direction de Lali, en général à mi-chemin (dans la zone d'influence des descendants de Mubie, le fondateur des seigneurs du ciel, dont l'aire de postérité avait débordé nettement le plateau).

Un second ensemble va dans d'autres directions. Du sel est cédé aux Mbochi du nord-est contre des boules de caoutchouc retransmises à Lali. Une partie des marchandises reçues de cet endroit repartent vers les *Nziku* (teke de l'est) en échange de couvertures d'étoffe rouge (*nkami*), que les seigneurs Kukuya accumulent comme biens de prestige. Les Kukuya apportent aussi ou vendent sur place leurs propres pagnes de raphia, leur tabac, leurs produits forgés, aux Nziku ainsi qu'au souverain du royaume *tyo* (Makoko) : ce sont les produits de l'artisanat spécialisé et en particulier les « pagnes de la panthère » (*nta-ngo*). Enfin on rencontre des circuits secondaires avec les Bangangulu (au nord des Nziku) qui proposent leurs anguilles contre des houes ou des tissus de traite. Il ne semble pas que dans ce trafic, l'ivoire, qui avait tenu une place importante, soit fortement représenté à ce moment-là. Ce panorama, très sommaire, n'est dressé que pour donner une idée de la variété des échanges et de leur ampleur.

b) *Les modalités d'existence du commerce extérieur* : s'appuyant sur l'institution de l'amitié (*nduku*) très vivante chez les Kukuya, le système des amis de commerce, répandu tout au long de la chaîne d'échanges vers la mer, fonctionne à tous les niveaux. Ce fait est valable à l'intérieur même du plateau, où, de Terre à Terre, les relations micro-économiques utilisent ce type d'intermédiaire. Mais il se retrouve, lorsqu'un étranger à la région arrive pour conclure des accords ou apporter ses produits directement. A travers ce qu'on pourrait désigner comme les « grands échanges » extérieurs, le phénomène se poursuit, mais au sein de la catégorie des seigneurs (*mfumu*). Le rapport s'établit avec un autre *mfumu* du dehors ou bien avec un aîné lignager éminent, possesseur de la terre (*ngaa-ntsie*).

Du pays Kukuya sont en effet lancées alors de nombreuses



LES ROUTES DE COMMERCE A LA FIN DU XIX^{e} SIÈCLE

(Les localisations des ethnies sont grossières)

expéditions extérieures à des fins commerciales, cependant que des groupes externes sont accueillis, hébergés, guidés auprès des demeures des seigneurs ou dans les marchés internes. Les récits des voyageurs européens de la fin du XIXe siècle nous permettent de reconstituer quelque peu ces pratiques. Payeur-Didelot, S. de Brazza, puis J. de Brazza et Pecile[5] font tous allusion aux caravanes qu'ils ont croisées dans leur parcours. Elles sont évaluées parfois à 40 personnes : le chiffre moyen paraît avoir été inférieur.

Nous avons omis jusqu'ici le commerce d'« esclaves », bien qu'il dût figurer à coup sûr dans ce tableau, sans lequel sa place serait impossible à situer. C'est que cette position fera l'objet de la partie suivante. En un sens, elle n'est qu'un développement de celle que nous venons de traiter, car la personne asservie est comprise dans la catégorie des biens de prestige : nous aurons plusieurs occasions de le constater.

2. Les diverses formes d'asservissement

Kibaki, ainsi se nomme la personne mâle ou femelle qu'un individu ou un groupe acquiert ou cède en échange d'un équivalent en richesse (*nzi*). Le terme signifie « ce qu'on a reçu », donc ce qu'on « a » (*kibaka* = recevoir). Du point de vue de la population du plateau, si quelqu'un a acquis un *kibaki*, il le conduit ensuite dans son lignage (*nzo*) dont la personne asservie fera partie. « Elle sera devenue l'un des membres de ce lignage ». Cette déclaration nous met sur la voie générale à suivre pour mener l'analyse.

Mais auparavant, afin que les positions soient claires, distinguons deux cas qui s'excluent :

A) Les personnes appartenant à la formation sociale locale, qui sont cédées comme *kibaki*. Jamais elles n'étaient données dans leur région d'origine à un autre habitant kukuya.

B) Les personnes acquises par des Kukuya, nécessairement d'origine externe. Si certains Kukuya sont capturés par d'autres, en aucun cas ils ne resteront dans le pays.

---

5. PAYEUR-DIDELOT note : « Les armes à feu (des Achikuyas) représentent le bénéfice du commerce des esclaves et de la bière faite avec les riverains du Congo. » La bière est sans doute la bière de maïs ou le vin des palmes. (*Trente mois au continent mystérieux*, Paris 1900, p. 233-234.)

Sans nous interroger pour l'instant sur la portée de cette distinction, nous en examinerons séparément les deux faces.

A. *Qui était vendu au dehors* ?

D'un avis unanime, c'étaient les gens définis comme *nzwuuma* (« les gens capricieux ou insupportables »). On pourrait traduire par les « irréductibles » ou les « provocateurs ». Ces divers qualificatifs recouvrent l'idée que de telles personnes causaient trop d'ennuis graves à leurs parents utérins. Par voie de conséquence, elles apportaient aussi des sujets de trouble à leur seigneur direct (seigneur de la terre, mais également seigneur du ciel, ce dernier réglant en droit les amendes perçues sur leurs subordonnés lignagers). Les aînés de lignage d'un coupable de ce genre, incapables de verser les compensations ou dédommagements réclamés pour le préjudice ou encore refusant désormais de s'en acquitter, étaient « obligés » de vendre leur *nzwuuma* pour en finir. Une telle procédure valait aussi bien pour une femme que pour un homme. Les motifs d'une semblable sanction n'avaient rien que de classique en Afrique centrale à l'époque : enlèvement de femmes, adultère, batailles, vol, sorcellerie révélée par les ordalies (le poisson *nkaa*). La répétition d'un méfait convainquait l'entourage du fautif qu'il ne s'agissait pas d'une pratique hasardeuse et exceptionnelle, mais bien d'un acte de criminel invétéré, agissant par fait exprès (*kinɋana*) malgré les avertissements successifs.

Le taux des amendes était extrêmement élevé. Courbouin le notait en comparant plusieurs populations congolaises en 1905[6] à propos de la sanction concernant l'adultère : « Chez les Likuba, l'amende pour adultère est très légère ; elle augmente ches les Bamboshis ; chez les Bateke, elle équivaut souvent au prix d'un homme. » La différence est remarquable entre une population qui fournit peu d'esclaves issus de son sein et deux autres chez qui la perte de substance démographique est forte. Les Kukuya se rapprochent du cas des Bateke, avec cette différence que les cessions de personnes ont été beaucoup moins considérables que dans les sous-groupes teke des Tio et Nziku. On conçoit alors comment un lignage de faible dimension comme le *nzo* (dont le segment est d'une quinzaine de membres[7]) était

6. Cité par G. SAUTTER, *De l'Atlantique au Fleuve congo*, p. 255, n. 8.

7. Estimation actuelle en 1967. D'après les témoignages oraux, la segmentation lignagère était moins fréquente qu'aujourd'hui et elle supposait l'accord des seigneurs.

susceptible d'être menacé dans son existence même, de même que les groupes locaux formés par les aînés lignagers.

— *Les procédures de déchéance* : l'autorisation du seigneur de la terre, possesseur de la personne à asservir, était indispensable. L'accord du seigneur du ciel était également requis. Un proverbe affirme d'autre part que « si un oncle utérin cède sa personne (qui est) son neveu, le père n'a rien à dire. » De nombreux indices attestent qu'à une époque ancienne les droits du lignage maternel primaient nettement ceux du lignage paternel. Cependant, à la veille de la colonisation, on demandait souvent l'avis du père de la victime. Le montant de la cession était partagé entre les seigneurs de la personne asservie, son supérieur lignager et son père (lignage paternel).

Un récit de tradition orale nous rapporte les conditions dans lesquelles une jeune femme est cédée au dehors pour inconduite répétée. Une prestation *nkuru ya nyama*[8] était donnée au seigneur de la terre, comme on le faisait au décès d'un individu. La mère de la jeune fille ne pouvait rien objecter. Par elle passait un lien d'appartenance, mais non de subordination véritable. Elle pinçait son sein comme pour en faire couler du lait, signe que sa fille était chassée du groupe. En même temps, elle déclarait : « Mon lait que tu as bu pendant ton enfance, je le retire de mon corps ! ». Ce rite d'exclusion nous renseigne sur la nature de la constitution du groupe de filiation matrilinéaire : un seul corps vivant, formé par la fécondité des femmes, dans lequel s'unissent indissolublement une relation organique et son développement dans le temps de la nutrition et de l'éducation.

— *Les lieux de vente* : il y en avait essentiellement trois. On allait conduire les personnes déchues à Kuo (c'est-à-dire chez les Bakongo), à Lali (sud-ouest) et surtout peut-être à Se (chez les Basise demeurant au sud). Les hommes riches ou les délégués des seigneurs étrangers venaient sur le plateau pour négocier sur place les acquisitions. On les rencontrait dans les cours seigneuriales comme sur les marchés internes. Mais jamais ceux-ci ne furent, semble-t-il, des endroits de transaction pour cette branche du commerce. Le paiement s'effectuait en pièces de tissus de traite (étoffes multicolores dont la nomenclature est

8. C'est, littéralement, « le sachet et la chair ». La chair renvoie probablement au droit institutionnel du seigneur de « manger » (= d'ensorceler) son subordonné sans avoir à répondre de son crime devant autrui. En termes plus clairs, disons qu'on n'accuse pas le seigneur.

étendue et renvoie à des périodes historiques différentes), en sacs de sel, en fusils ainsi qu'en paquets de coquillages (*nzike*).

B. *Voyons ce qu'il en est inversement des personnes acquises à l'extérieur ou capturées.*

Une remarque initiale s'impose : aujourd'hui, il est très malaisé de distinguer les descendants de *kibaki* des autres habitants qui sont des subordonnés libres ou des seigneurs. Les habitants savent qu'il existe des *kibaki* d'origine dans maint lignage. Mais « seuls leurs possesseurs pourraient citer leurs noms ». C'est dire que le clivage n'est guère opératoire de nos jours. L'ignorance de la population est réelle, chaque ensemble de lignages vivant sa vie propre dans les relations limitées de la consanguinité et de l'alliance. Dans une certaine mesure, on pourrait parler ici d'un véritable domaine privé. Par contre, les *kibaki* détenus par des seigneurs sont mieux connus. En fixant une évaluation très fragile, le chiffre d'une trentaine de personnes asservies par Terre peut être avancé. Évidemment, leur descendance actuelle est plus nombreuse.

— *L'origine des kibaki à la période précoloniale* : ils proviennent surtout de trois groupes ethniques, à savoir les Bãngãngulu, les Tege-Alima, les Ntsabi (donc en gros du nord et de l'ouest). Il est remarquable que les deux premières soient des populations nettement dominées économiquement et politiquement : on voit apparaître le couplage des tribus échangistes et des tribus pourvoyeuses d'esclaves. En revanche, de Lali (ouest le plus proche) où les Kukuya vendaient aussi parfois des personnes ou en acquéraient, aucun habitant indigène ne se trouvait sur le plateau à la suite d'un asservissement. Sans doute cette absence s'explique-t-elle par la proximité, mais avant tout par la fréquence et l'importance des échanges commerciaux portant sur les produits.

Les témoignages convergent pour affirmer qu'il y avait, parmi les *kibaki* conduits chez les Kukuya pour y rester, une forte majorité de femmes.

— *Le mode d'acquisition des kibaki* : les Kukuya procèdent soit par transaction et cession, soit par capture.

Dans le premier cas, les acquéreurs se rendent aux points connus de Kuo et de Se (Bacongo et Basise). Ils y retrouvaient nombre de *kibaki* — ou leurs descendants — Kukuya, demeurant dans la population qui les avait asservis : « nos gens sont nombreux là-bas encore ». Mais plus que cette ascendance commune,

le système des amis de commerce fonctionne dans l'établissement des négociations. Nous ignorons le détail de ces mécanismes et n'avons recueilli que des taux de cession, évalués en coquillages *nzike* dans la période considérée. En eux-mêmes, ces chiffres ne sont pas significatifs, car les taux ont été très variables. C'est plutôt leur valeur relative par rapport à d'autres taux qui nous intéresse. Il exista un moment où l'amende pour adultère s'élevait à 1 000 *nzike*, le montant de la compensation matrimoniale à la même somme, celui d'un *kibaki* également, encore qu'il tendît souvent à dépasser le précédent. A titre de comparaison, une antilope valait 100 *nzike*, un cabri de 100 à 200. Le cours du *kibaki* a pu baisser jusqu'à 500 parfois, parfois aussi s'élever jusqu'à 4 000 ou 5 000. Pour un fusil, on obtenait une personne, au moins à une époque. En plus des produits d'échange usités, on trouvait encore les monnaies de cuivre *ngiele* (appelées aussi *mitako*)[9]. Il est évident que les conditions de ce commerce des personnes prennent place dans le circuit général des échanges autour du plateau : on a vu qu'elles nécessitaient l'obtention des biens particuliers qui composaient une part de la richesse *nzi*. Les produits de traite européens y occupent une part importante, mais aussi les produits de l'artisanat ou les monnaies diverses (reçues en échange des productions du pays). Le secteur de la production masculine kukuya consacré aux biens d'échange s'est certainement accru et spécialisé durant ce temps-là, de même que la domination d'ensemble de ce secteur sur le second, voué, lui, aux biens d'usage et travaillé par les femmes.

Le second mode d'acquisition des *kibaki* est constitué par la capture. C'est une prérogative des seigneurs en titre ou de leurs parents directs. Témoin cette courte évocation du procédé dans la seconde moitié du siècle dernier : un seigneur du ciel, résidant dans l'un des centres politiques appelés *Mbe*, s'emparait de la sorte de *kibaki* lors de ses déplacements hors du pays. « C'est ainsi qu'il partait avec une troupe d'hommes armés et se rendait vers *Ntsabi* après la bordure (ouest) du plateau. Parvenu dans une forêt proche du plateau, il faisait asseoir ses guerriers et il ordonnait de jouer du tambour. Tous demeuraient quelques jours là-bas. Les habitants des régions traversées s'enfuyaient. On se saisissait de quelques personnes, puis le tambour résonnait la nuit entière. Ensuite, c'était l'arrivée à Ntsabi où *le seigneur*

9. Cf. J. VANSINA, *The tio Kingdom of the middle Congo*, Oxford, 1973, p. 268. On consultera également dans cet ouvrage ce qui concerne l'esclavage (en particulier le chapitre sur « the resolution of conflict », p. 340-365).

du ciel retrouvail son ami seigneur. Il y avait toujours des *kibaki* à saisir aux environs ou même dans le village. On les prenait et le seigneur kukuya revenait chez lui avec les *kibaki* capturés. A son retour, il distribuait les belles femmes à ses fils, ses neveux maternels ou ses frères. Leurs enfants seront *kibaki.* » La description est aussi intéressante qu'énigmatique. Pas d'achat de personnes asservies : les prises ont lieu en chemin et chez le seigneur (*mfumu* ou *ngáántsie*), ami de commerce du seigneur kukuya. La distribution des femmes capturées s'effectue non seulement dans le lignage patrilinéaire du *mpu* seigneurial, mais aussi en direction du lignage simple du seigneur (*nzo*), Ce récit, choisi parmi d'autres semblables, s'éclairera par juxtaposition avec d'autres récits.

En un temps plus reculé (à la deuxième génération en dessous du héros fondateur de l'aristocratie du ciel : *Mubie*), un seigneur du ciel particulièrement célèbre, Mbani Onka, est encore aujourd'hui cité dans les contes et les chants de griots. Il y est dit que ses fils étaient souvent « invités » hors de leur Terre. Ils razziaient toutes les richesses des habitants et en tuaient même quelques-uns. Ils ligotaient les plus récalcitrants (*nzwuuma*) et les ramenaient comme *kibaki* chez leur père. Ils exigeaient parfois des épouses données sans compensation (*kisyiki*). L'assassinat de l'un des fils mit un terme aux ravages exercés dans les Terres du pays. Là, nous sommes attentifs au fait que ces agissements se déroulent sur le plateau lui-même. On nous évoque les nombreuses ruses de Mbani Onka pour emprisonner les gens de passage sur son territoire : il les forçait à manger dans la maison d'une de ses femmes, puis les accusaient d'adultère. Dans ce cas comme dans les raids précédents, la délivrance des victimes ne survenait que contre rançon ; sinon, les gens étaient vendus au dehors. « La personne qui faisait partie d'un lignage pauvre était toujours vendue ».

Nous sommes en mesure à présent de donner sa signification à l'évocation initiale. Ces razzias à l'intérieur du pays et à l'extérieur sont liées à la fonction répressive accomplie chez un autre seigneur, ami ou voisin. Ce qui est un acte rituel ou répétitif est susceptible, le cas échéant, de tourner au pur et simple rapport de force si le déséquilibre des deux parties est flagrant. Les deux genres de phase ont existé dans l'histoire passée. Il faudrait bien entendu différencier soigneusement la razzia (*kitana* = ravir) de la guerre (*mvuli*). Mais les deux modalités du conflit violent ont un point commun qui est celui de procéder par invitations (ou défis) de seigneur à seigneur. Une dialectique

changeante se fait jour entre l'amitié (*nduku*) et la rivalité (*mikeme*) entre seigneurs. Quand la lutte est intérieure au pays, les seigneurs du ciel ne participent d'ailleurs pas au combat, mais restent dans leur maison pour y mener l'affrontement surnaturel.

Le pôle opposé à l'hostilité (dans la geste de Mbani Onka), nous le trouvons parfaitement représenté dans la solidarité agissante d'un seigneur pour un autre seigneur étranger. Au début du siècle, un seigneur Nziku (à 100 km au sud-est) fit appel à son ami kukuya, seigneur du ciel, afin qu'il le débarrasse de l'un de ses subordonnés gênant, de sa famille étendue et de son lignage. L'expédition se fit, une fête fut donnée pour l'accueillir, une grande danse se déploya à l'issue de laquelle le coupable désigné fut massacré, ainsi que les siens. Sa demeure fut brûlée et ses biens pillés.

L'organisation politique nous offre le visage d'une série de réseaux s'ordonnant en opposition complémentaire entre seigneurs des Terres et des parties de terre. Ces relations prennent une forme duelle : leur point d'application est variable et circonstanciel. Les points forts de la hiérarchie, les pôles d'accumulation prévalents se modifient selon les conjonctures. A ces remaniements correspondent les changements dans l'ordre des emblèmes *mpu* du pouvoir. Telle est la configuration dans laquelle sont possibles l'achat de *kibaki* et leur capture. Nous ne saurions dire lequel des deux modes d'acquisition s'est révélé le plus fréquent. L'hypothèse la plus vraisemblable est que seuls les seigneurs éminents étaient capables de pratiquer les razzias. De toute façon, conquérir le territoire d'un voisin était un acte absurde, jamais posé comme tel et impensable. On serait tenté de déclarer qu'il n'aurait pu prendre de sens qu'après coup, une fois l'aire de juridiction créée, comme un effet, non comme un but.

●

Après avoir examiné les deux divisions fondamentales entre les personnes asservies au dehors et celles qui, étrangères, le sont au dedans, nous allons répondre, autant que faire se peut, à un certain nombre de questions concernant le *sort et la condition des kibaki* sur le plateau.

A. *Qui détenait des kibaki ?*

Les réponses à une telle interrogation sont contradictoires.

Nous suivrons les deux lignes d'information, les considérant *a priori* comme deux sources également valables. Après quoi, nous tenterons de comprendre la présence de cette contradiction et sa nature.

La première proposition est la suivante : en dehors des seigneurs, nul ne pouvait parmi les habitants détenir des *kibaki*. A une investigation supplémentaire, les Kukuya répondent en ajoutant que « du moins il en allait ainsi à la génération initiale d'acquisition ou de capture ». Les seigneurs concernés sont ceux des deux catégories aristocratiques : terre et ciel. Les mêmes informateurs admettent, cependant que, à la mort du seigneur détenteur, un *kibaki* peut être recueilli par son neveu utérin ou son fils. Il y a donc une possibilité que les descendants soient appropriés par un individu — ou un lignage — non seigneurial. Ces formulations émanent aujourd'hui des seigneurs du ciel les plus importants : ceux qui sont à la tête d'un centre *Mbe* ou d'une grande Terre. Les seigneurs de la terre éminents ne contredisent pas cette appréciation.

Pour justifier cette situation ancienne, deux genres d'arguments sont fournis. En premier lieu, on allègue l'impossibilité pour un subordonné simple d'otbenir un *kibaki* : « Si quelqu'un était *ntsani* (non-seigneur), il ne pouvait pas acheter de *kibaki*, car on ne les acquérait que par l'intermédiaire d'amis célèbres du dehors. *Or ces amis étaient aussi des seigneurs* ». En second lieu, on déclare que pour réaliser un tel acte, il fallait être riche et que les seigneurs étaient seuls à l'être. C'est pourquoi les subordonnés n'avaient pas de *kibaki*. Ce qui nous est décrit là, c'est l'inégale accumulation qui sépare le groupe des seigneurs et celui des subordonnés. L'état de fait se réfère indiscutablement aux moyens politiques par lesquels les pôles de détention de biens de prestige sont créés et maintenus. Car, précise un seigneur de l'une des capitales *Mbe*, même à un subordonné riche, son ancêtre seigneur n'aurait pas permis de posséder des *kibaki*.« On l'aurait tué pour les lui ravir ».

Cette situation est claire. Néanmoins, une seconde proposition est avancée : un riche pouvait parfaitement acheter un esclave (aucun moyen de le capturer, n'importe comment, si l'on n'est pas seigneur). « Il en va ici comme lorsqu'on désire du gibier : pour acheter un animal, on n'a pas besoin d'être seigneur ». Nous découvrons une autre perspective, fondée sur une accumulation de richesse dans des lignages simples (*nzo*). Le critère n'est plus le monopole qui découle d'un statut aristocratique, mais la seule possession d'un stock de biens de prestige

suffisants. Un aîné lignager, en fonction de cette dernière détermination, évalue ses biens et agit en conséquence.

Nous disposons d'un certain nombre d'indices qui nous indiquent l'existence effective de subordonnés *ntsani* riches. Si nous réfléchissons que la seconde sorte de déclaration provient soit d'aînés de lignage simple, soit de seigneurs de faible ou moyenne importance, nous percevons que la contradiction des deux propositions trouve son origine dans des situations de fait différentes (et même opposées) à l'époque précoloniale. C'est une question de rapport de force, favorable ou non, entre les lignages de subordonnés (*ntsani* ou *nkani*) et entre les seigneurs dans une section de terre ou une Terre. L'inégalité entre l'accumulation lignagère (aîné) et l'accumulation seigneuriale procède de la nature de ce rapport contradictoire. Elle est particulièrement marquée aux endroits où le pouvoir seigneurial s'est imposé, constituant les moyens politiques (personnes et richesse) et la réalité économique d'un système spécifique. Ce mode de production seigneurial, tributaire, se surimpose à l'organisation lignagère dont il retire surtravail et surproduit. Cette hypothèse nous est confirmée par la distinction qualitative, qui semble s'être instaurée, entre l'ensemble des personnes acquises comme *kibaki* (les femmes y prédominent) et la composition du stock de *kibaki* seigneuriaux (il n'est pas sûr que les femmes y soient les plus nombreuses, mais ce qui est certain c'est que de nombreux hommes y figurent). Nous sommes alors conduits à supposer que le groupe des seigneurs — et avant tout ceux du sommet de la hiérarchie — sont les principaux acquéreurs d'hommes. Clairement, les seigneurs en sont venus à acheter des hommes pour s'enrichir par leur travail. Les richesses de ces *kibaki* leur appartiennent. Les conditions politiques et économiques de l'insertion de cette énergie humaine dans la production ne paraissent réunies que dans l'économie seigneuriale. Nous reviendrons sur ce fait en voyant la place des *kibaki* dans les rapports de production. Mais d'ores et déjà, une preuve *a contrario* existe de ce que nous venons d'avancer : elle est à discerner dans l'inégale distribution géographique, dans le pays, des *kibaki*. Ils étaient assez nombreux dans les centres seigneuriaux alors que dans une Terre occidentale de la région, les habitants nous ont avoué qu'ils n'avaient pas de descendants de *kibaki* parce qu'ils étaient trop pauvres. Leur territoire n'était qu'une annexe de l'un des *Mbe* les plus considérables autrefois. Ainsi même le seigneur supérieur de la Terre n'en avait pas.

B. *La transmission des kibaki*

L'élucidation de ce point est un des aspects fondamentaux de la compréhension du système. Sur la règle générale, nous n'avons pas de doute. Les indications venues des positions les plus diverses se rencontrent : d'une part un *kibaki* s'hérite selon la ligne utérine, car c'est à un lignage (*nzo*), seigneurial ou non, qu'il appartient ; d'autre part, lorsqu'il s'agit d'un seigneur-maître, à son décès le *kibaki* des deux sexes doit aller à son fils ou à son neveu utérin. Ces deux déclarations concordent-elles ? Elles semblent soutenir successivement deux perspectives opposées.

Quand le propriétaire est un aîné lignager simple, c'est-à-dire subordonné aux seigneurs, nous poserons sans difficulté que la transmission d'un *kibaki* se fait en ligne utérine, comme la transmission des richesses elles-mêmes. Rien d'étonnant sur ce point, le lignage paternel n'ayant droit à presque rien dans les deux cas.

Certains informateurs (seigneurs du ciel) proclament qu'il en allait ainsi encore pour la transmission des *kibaki* après la mort de leur maître-seigneur. C'est compréhensible chez les seigneurs de la terre, pour lesquels la succession intervenait dans un assez grand nombre de cas selon la filiation utérine à l'intérieur du lignage (*nzo mfumu*) seigneurial. Mais il faudrait admettre alors que, dans le cas des seigneurs du ciel, la lignée principale (agnatique) du lignage seigneurial (*nzo mpu*) est dépouillée de son accumulation en richesse et en *kibaki*, au profit du lignage matrilinéaire du maître : or ce dernier est souvent un lignage simple (*nzo*).

Des exemples fournis nous démontrent que des fils et même des petits-fils agnatiques recueillent des *kibaki* lorsque ce sont ceux d'un seigneur. C'est conforme aux possibilités de succession des seigneurs de la terre, surtout si l'on parle des plus importants, et bien sûr conforme à celles des seigneurs du ciel (à prédominance agnatique). La question mal tranchée et sur laquelle mes renseignements sont lacunaires est de savoir ce qui advient aux générations successives : si les lignées de seigneurs sont réellement parvenues à s'approprier la descendance de *kibaki*[10]

10. L'objet de l'appropriation serait constitué par la descendance bilatérale d'un *kibaki* mâle ou femelle. Théoriquement, il n'y aurait pas de limite vers le bas : les descendants seraient toujours *kibaki* du côté paternel ou maternel. Cette proposition n'est sans doute valable que pour les seigneurs les plus importants de la fin de la période précoloniale.

sur une durée plus longue. Nous avons la trace d'un circuit secret d'héritage des richesses pour les seigneurs du ciel, celles-ci allant illégalement aux fils malgré la présence d'un lignage matrilinéaire qui ne parvenait à en récupérer qu'une part. Selon les rapports de force, cette tendance était peut-être perceptible sur les *kibaki*. Un supplément d'enquête serait ici nécessaire.

De toute façon, dans l'histoire du pays kukuya, la transmission des *kibaki* n'a jamais été une affaire qui allait de soi, marchant selon des usages immuables. Un récit portant sur le milieu du XVIII^e siècle environ, nous relate une bataille entre deux seigneurs sur l'appropriation de descendants de *kibaki*. La lutte se passe entre parents maternels et paternels d'un *kibaki* et elle s'achève par le meurtre de ce dernier. On comparera avec des conflits violents beaucoup plus anciens qui survenaient à l'enterrement d'un subordonné *nkani* : le cadavre d'une femme morte était l'objet d'une querelle entre son lignage et son lignage paternel, chacun des deux voulant faire les funérailles et garder le corps de la défunte. D'une manière analogue, disons que l'héritage des *kibaki* est originairement à tendance utérine (avec une exception pour les deux seigneurs supérieurs de la terre dans la plus ancienne organisation politique) et qu'avec les seigneurs du système double (terre et ciel), il tend à devenir bilatéral, selon l'établissement des prééminences qui viennent des statuts seigneuriaux. Nous constaterons bientôt que l'intégration des *kibaki* dans un grand nombre de lignages (*nzo*) tend, après deux ou trois générations, à rétablir la transmission habituelle en effaçant le statut de *kibaki*.

C. *Les kibaki dans la production économique et l'activité commerciale*

Nous suivrons une répartition par branches de production pour considérer les travaux accomplis par les *kibaki*. Suivant les cas, les maîtres seront seigneurs ou non-seigneurs. La description vaut pour des hommes qui viennent d'être asservis.

— Quel que soit le statut de leur maître (subordonné ou seigneur), les *kibaki* comme les autres membres de la Communauté pratiquent la culture du raphia sur les bosquets lignagers. La plupart du temps, on leur attribue une parcelle. Leurs produits sont apportés à leur maître qui prend sa part. Presque toujours, les *kibaki* habitent à proximité de la demeure de leur détenteur. Ils font aussi la chasse individuelle et collective.

Si le maître est un simple aîné lignager, il lui fournit une épouse et à partir de ce moment sa subsistance est assurée comme dans n'importe quel foyer constituant les divers hameaux (*ola*). Il est sollicité pour d'autres travaux (contructions des maisons, battues, collecte) de la même manière que le sont les cadets. Si le maître est seigneur, le *kibaki* a affaire à lui comme à un non-producteur complet[11] ce qui n'est pas le cas des aînés lignagers. L'emprise sur le *kibaki* et sa descendance est sans doute plus forte, car il n'a jamais pénétré dans l'ensemble seigneurial (dont il l'est l'opposé absolu), sans être pour autant inclus dans une communauté lignagère, étant donné le lien de subordination qui le relie à son maître.

— Les seigneurs ont la mainmise sur une partie de la production des pagnes de raphia. Elle concerne les pagnes spécialisés *nlango*, qu'ils sont les seuls à pouvoir garder dans leur demeure. On rencontrait de nombreux *kibaki* dont l'activité principale, mais non exclusive, consistait à pratiquer cette sorte de tissage. Mais des subordonnés libres (*nkani*) avaient le même rôle. Tout au plus peut-on dire que le droit de vie et de mort, privilège du seigneur sur le *kibaki*, tendait à renforcer la coercition d'ensemble sur les tisserands spécialisés. La situation semblait avoir été identique pour la forge. Le *kibaki* forgeron n'avait aucun moyen de se procurer le fer pour accomplir son activité. A un degré moindre, cette proposition valait pour un subordonné libre.

— Une troisième fonction, pour un homme *kibaki*, était la participation aux caravanes de commerce des seigneurs. Nous avons vu que celles-ci étaient lancées vers l'ouest (réseau des seigneurs du ciel, descendants du même fondateur), mais également vers le sud et le sud-est (dans l'aire *teke* proprement dite). Les *kibaki* jouent là un rôle semblable aux subordonnés *nkani* appartenant à des lignages « possédés » ou « gouvernés » par le seigneur. Ils effectuent les transports dans les deux sens et rapportent à leur maître la richesse obtenue.

Ainsi s'il y a une spécificité de la place des *kibaki*, elle ne réside absolument pas dans une position particulière qu'ils tiendraient dans la production économique. La division du travail les installe aux mêmes fonctions que les subordonnés libres : ils sont tout à fait comparables en ce sens à des cadets. La différence

11. Les seigneurs n'effectuent aucun travail matériel ; mais leurs *kibaki* étaient tenus de travailler, une partie de leur temps, sur les champs des fils de seigneurs.

sociale existe, dans la mesure où ils ne passeront pas, durant leur vie, dans le groupe général des aînés (à plus forte raison, ils ne seront jamais aînés au sens de chef de lignage). Par contre, certains *kibaki* de première génération étaient parvenus à gagner la confiance de leur seigneur et maître : ils étaient leurs confidents, au courant des secrets de la parenté du seigneur, tout en en étant à l'écart. Ils attendaient tout de lui, n'ayant pas d'autre parenté.

Le propre d'un homme *kibaki* et du groupe des *kibaki* dans la formation sociale n'est nullement défini par un rapport de production spécifique qui procéderait d'une tâche spéciale. Rien ne peut être trouvé ici qui ressemble si peu que ce soit à une production esclavagiste. Par contre, deux choses peuvent être soulignées : en premier lieu, les conditions d'utilisation des hommes *kibaki* sont surtout données dans la production qui dépend directement du seigneur. En second lieu, le rapport social n'est pas le même que celui d'un subordonné *ntsani*, en ce sens que le temps de désocialisation qui caractérise l'asservissement se manifeste ensuite dans le lien politique et idéologique au maître. Dans la société globale, l'asservissement donne lieu à un renforcement de l'organisation des seigneurs, mais jamais à un mode de production original.

Nous n'avons rien dit des femmes asservies. En effet, c'est à peine si le problème soulevé se pose. Leurs travaux sont sans différence aucune avec ceux des autres femmes. Les lignages simples les ont acquises pour résoudre des problèmes démographiques difficiles, pour maintenir et accroître, dans d'autres cas, leur supériorité.

D. *Le statut des kibaki*

— *Signification relative du mot* : une première opposition a déjà été notée entre *mfumu* (seigneur) et *kibaki*. Elle transparaît dans de nombreux proverbes ou chansons, elle ressort des rituels funéraires (*miyali*) des seigneurs du ciel. Nous y voyons un descendant de *kibaki* suivre les parents paternels du mort en traînant par une corde un grand panier qui marque son identification aux tâches à accomplir. Mais ce couple de contraires n'est pas le seul en cause. Dans le système des lignages simples (*nzo*) et des groupes locaux de subordonnés (*nkani*), d'une manière interne, sans qu'il soit besoin de faire intervenir l'instance seigneuriale, une seconde opposition est établie. Elle est cette fois construite entre la qualité de parent (*muburu*) et celle de personne asservie (*kibaki*). Nous en donnerons deux illustra-

tions : l'épouse qui se plaint des mauvais traitements de son mari, lui rétorquera qu'elle n'est pas une *kibaki* (il faut comprendre que le mariage n'a nullement été une cession de personnes et que l'épouse conserve toujours des lignages maternel et paternel). D'autre part, le gendre qui subit des exigences insoutenables de ses deux lignages alliés principaux (père et oncle utérin de sa femme) fera lui aussi saisir de la sorte qu'il n'est pas taillable et corvéable à merci. Dans les deux cas, les protestations dépassent le cadre parental (d'alliance) dans lequel elles semblaient s'enfermer. Car, défendre pour une personne sa nature d'individu libre, c'est du même coup poser que, face aux seigneurs, un subordonné n'est pas non plus un *kibaki*.

— *Situation par rapport au maître* : commençons par signaler que « maître » se dit *mfumu* (comme « seigneur »), même si l'individu n'appartient pas aux catégories seigneuriales. Par rapport à son *kibaki*, le maître est *ngubalika* ou *mukwuuru*, deux mots pour désigner l'oncle utérin[12]. La personne asservie a pour condition juridique d'être privée initialement de toute parenté antérieure. Elle ne recevra jamais de père ou de lignage paternel après son acquisition, mais elle se trouve incluse dans le lignage matrilinéaire de son maître, ce qui explique le terme de référence (et d'appellation).

Quelle est la portée réelle de cette inclusion ? On ne saurait mettre sur le même plan d'une part les *kibaki* de première génération et leurs descendants, d'autre part les *kibaki* des seigneurs et ceux des aînés lignagers. Dans les lignages matrilinéaires (*nzo*), une intégration intervient assez rapidement et fait des *kibaki* de la troisième génération (*muteleke*) des quasi-parents, qui auront seulement peu de chance de dominer la vie du lignage. Ensuite, leur qualité ancienne tend à être réellement oubliée — les hommes nés d'une femme libre appartiennent à un lignage libre —, le groupe n'ayant aucun intérêt à souligner que dans sa lignée utérine figurent des descendantes de personnes asservies. A ce moment-là d'ailleurs, la faible mémoire généalogique qui caractérise les groupes locaux et lignagers des subordonnés, ne se manifeste plus. Nous aurons bientôt l'occasion de voir qu'il n'en est pas de même quand l'appartenance passe par un seigneur.

---

12. Le maître tient en fait une place polyvalente : « Il devient oncle, père, frère... de son *kibaki*, car celui-ci n'appartient plus à aucun de ses propres lignages. »

Les rituels d'un *kibaki* sont effectués par son maître, ou le seigneur de ce dernier qui lui fait sa conjuration lignagère (*mukwuu a nzo*), négocie son mariage ou le réalise directement, le soigne d'une maladie, s'acquitte de ses amendes. C'est dans la sphère des droits juridiques que le *kibaki* était le plus démuni, parce que son unique recours était son maître, alors qu'un homme libre s'appuie au moins sur quatre lignages de base. Les accusations de sorcellerie le menaçaient particulièrement, tant que son statut de *kibaki* émergeait nettement.

Avec le *kibaki* d'un seigneur, tout change. La subordination est beaucoup plus complète : le droit de vie et de mort exercé par le maître n'est pas un vain mot. Certains *kibaki* furent enterrés avec leur maître, seigneur du ciel, à la génération des petis-fils du fondateur *Mubie*. D'autres furent pilés au mortier lors d'une importante intronisation. Des récits nous indiquent que, par pur caprice, un seigneur du ciel redoutable pouvait, lorsqu'il se levait, transpercer le pied d'un *kibaki* de sa lance sacrée. Dans ces différentes pratiques, le *kibaki* (presque toujours homme, semble-t-il) ressort dans son essence de bien de prestige, accumulé et détruit par son maître, au même titre que les tissus de traite, les pagnes réservés, les coquillages *nzike*, les cuivres *ngiele*. Les circonstances exceptionnelles donnent lieu, dans son cas aussi, à une destruction périodique qui sert à reproduire — par la terreur — les statuts seigneuriaux. Du moins, c'est l'aristocratie du ciel qui se manifeste ainsi, celle de la terre semblant soucieuse d'accumuler plutôt en secret, l'excès, la prodigalité, la brutalité étant laissés à la première.

— *Les relations d'alliance* : presque aucun interdit matrimonial n'existe, pour un subordonné libre comme pour un seigneur, au regard d'une femme *kibaki*. Les enfants d'un seigneur du ciel et d'une telle épouse sont seigneurs du ciel eux-mêmes. Des généalogies nous livrent de telles alliances dans l'ascendance d'un seigneur en titre. Contradictoirement (mais sans doute à une époque plus tardive) naissent des mouvements de railleries à propos de semblables origines : ils s'expriment dans les rituels et surtout dans les chants qui les accompagnent. Nous n'avons pu repérer qu'un seul interdit : un seigneur ne pouvait épouser la fille de son propre *kibaki*, acquis avec des richesses. Ce dernier était en effet son *mudzidza*, « l'homme qu'on a mangé avec sa richesse ». Ce fait nous confirme une loi de l'organisation sociale kukuya, selon laquelle la richesse circule et se transmet dans un ensemble exogamique. On doit chercher femme hors de sa

richesse : il nous semble que le seigneur ne fait qu'obéir à cette règle.

— *Les kibaki comme source d'enrichissement* : le phénomène était patent, dès lors que la personne asservie, de toute façon, dégageait un surproduit ou fournissait un surtravail importants à son maître. A la mort d'un *kibaki* seigneurial, son maître venait et s'emparait de ses richesses : ce qui a le mérite de nous montrer qu'il y en avait. Les autres seigneurs (du ciel) réclamaient alors qu'on leur en donne. Le maître refusait, en disant qu'il n'y avait rien à distribuer. Le décès d'un *kibaki* était semblable à celui d'un « enfant » (terme appliqué au cadet jusqu'au mariage). La veuve était cédée de nouveau en mariage, « afin que le maître puisse récupérer la richesse dépensée pour entretenir son époux ».

Les enfants d'une épouse *kibaki* (de première génération) appartenaient à son maître seigneur, celui qui l'avait acquise. En conséquence, c'est lui qui percevait les compensations matrimoniales sur les filles de cette femme. A la génération suivante, le seigneur aura encore une part beaucoup plus faible, puis plus rien en pratique. Un aîné lignager avait exactement les mêmes privilèges, avec cette différence que son seigneur était toujours prêt à exiger de lui des prestations supplémentaires, dès que des rentrées survenaient dans son lignage.

Quand il s'agit d'un homme *kibaki*, la réponse est identique. Mais nous allons voir comment les adultes Kukuya d'aujourd'hui la formulent : ils disent que « le *kibaki*, en tant que père (*tara*) touche le montant de la compensation quand ses filles se marient, mais — ajoutent-ils aussitôt — son maître recouvre ensuite la somme tout entière. » Ce n'est pas seulement une manière de parler pour signaler un parcours en fait direct vers le maître : le *kibaki* est saisi comme parent réel, mais dépossédé. Cette virtualité n'aura aucune portée à la première génération surtout pour un *kibaki* de seigneur. Mais il n'en ira pas de même pour ses descendants et le chemin de l'intégration parentale est déjà tracé dans les lignages simples de subordonnés.

— *Les autres formes de dépendance* : elles étaient au nombre de deux qui persistent aujourd'hui encore. Elles furent souvent utilisées par les chefs administratifs sous la période coloniale.

D'abord ce qu'on pourrait intituler le groupe *des gens résiduels*, venus de lignages dont l'effectif a été décimé par des morts successives. Ces personnes se retrouvaient isolées et avaient toujours le droit de chercher refuge auprès de leur seigneur de la terre — ou du ciel parfois — dans la section de Terre. Elles n'étaient pas asservies, mais dépendaient directement de leur

seigneur, offrant l'image de la pure relation de subordination *nkani* (ou *ntsani*), sans la médiation d'un lignage désormais réduit à elles-mêmes. Soucieux de conserver des dépendants autour de lui, le seigneur en général ne les maltraitait pas, sûr qu'elles seraient ses obligés définitifs. On pourrait presque parler d'annexion au lignage ou à la résidence des seigneurs.

Ensuite, le sort des *mususuku* doit être envisagé : il regarde la situation de mise en gage. Etymologiquement, le mot signifie « celui qui a une dette » (*ntsuka* = « le fait d'être débiteur »). On rencontrait deux modalités de ce « statut » peu enviable. Ou bien l'homme endetté se mettait lui-même en gage ou bien il était envoyé au créancier pour la dette d'un de ses parents (utérins). Dans les deux cas, il se rendait chez son « supérieur » (*mukwuuru*) et lui apportait un poulet qui sanctionnait l'acceptation de la convention par le créancier. La différence réelle avec le destin d'un *kibaki* (de première génération) était que la personne gagée conservait une parenté et des enfants qui restaient acquis à des lignages. La différence (souvent théorique) était que le *mususuku* était toujours rachetable. Le travail qu'il effectuait pour son maître (*mfumu*) était le même que celui d'un *kibaki* : voyages pour faire du commerce, artisanat... Si le lignage seigneurial s'éteignait, l'homme gagé ainsi que ses descendants pouvaient parfaitement occuper la place du seigneur. On pourrait croire que c'est un trait qui sépare le *mususuku* du *kibaki* : il n'en est rien, au moins de nos jours, certains descendants de *kibaki*, au courant des secrets du pouvoir *mpu*, tiennent pratiquement le rôle de seigneur du ciel. Il est vrai que de nombreux habitants attribuent ce fait à la colonisation et l'estiment inconcevable avant elle.

Conclusion

Nous tirerons quelques constatations immédiates et nous poserons ensuite quelques questions d'ensemble sur la formation sociale kukuya.

1. Insistons en premier lieu sur le nombre relativement faible de personnes asservies. Il est possible que le mécanisme de la réintégration masque actuellement la réalité d'un plus grand nombre de *kibaki* précoloniaux. N'importe comment, on ne retrouve pas trace de lignage dont les habitants voisins sachent que tous les membres sont de souche asservie (comme chez les

Bakongo par exemple). En second lieu, nous espérons avoir montré qu'il n'y avait pas lieu de parler d'esclaves, ni de mode de production fondé sur l'esclavage. Le terme d'esclave aurait à la rigueur sa raison d'être à la fois parce qu'il renvoie à un système d'asservissement international (la traite) et parce qu'inversement il rend compte du temps de la prise ou de l'achat à destination du plateau kukuya, le temps de désocialisation initial (pas de société, pas de parenté) se faisant sentir à la première génération surtout. On peut tenter de voir dans la formation sociale précoloniale l'articulation d'un mode de production communautaire lignager et d'un mode de production seigneurial (forge, tissage spécialisé, caravanes de commerce). Mais on ne peut certainement pas parler d'une production spécifique, reposant sur la servitude. Dans leurs fonctions économiques, les *kibaki* ne se distinguent pas des subordonnés *nkani*, il faudrait ajouter : des subordonnés pauvres : ils sont affectés aux mêmes tâches. Par ailleurs, aucun interdit matrimonial n'isole le groupe des *kibaki*. Ce qu'il importe de souligner est plutôt d'un autre ordre : les deux modes de production en fonctionnement dans la société opèrent une insertion différente des personnes asservies. Ce sont surtout des femmes qui viennent s'assimiler aux lignages simples, mais des hommes y sont aussi progressivement intégrés. Dans le mode seigneurial, l'introduction est d'une autre nature : elle renforce le pouvoir aristocratique en lui permettant de mettre en place et d'inscrire un nouveau type de rapport durable, plus violent, difficile à maintenir avec les subordonnés *nkani*. Cette insertion se heurte aux limites d'une économie et d'une organisation militaire où les *kibaki* ne procurent qu'un appoint non indispensable. Quoi qu'il en soit, même avec cette différence notable, le système lignager, auquel tous les seigneurs appartiennent eux aussi, semble rétablir sans cesse ses prérogatives en empêchant que se constituent longtemps des lignées de transmission seigneuriale, tant pour les richesses que pour les esclaves. Nous nous rendons alors compte que l'essentiel avait toujours été dans cette histoire passée le rapport de force existant entre les lignages simples (*nzo*) et les seigneurs.

2. Revenons maintenant à la question posée au début de notre article ; comment expliquer cette distinction stricte entre des personnes kukuya toujours cédées au dehors et des personnes asservies sur le plateau, toujours venues du dehors ? Qu'implique-t-elle sur le caractère des rapports sociaux ? Il

est possible (et exact) d'alléguer la nécessité de cette règle, à cause de la faible superficie du plateau, qui aurait rendu l'asservissement problématique si les *kibaki* avaient des parents à proximité. Mais n'y a-t-il que cette raison ?

Nous suggérons l'hypothèse que voici : l'une des explications résiderait dans la nature de la formation sociale et plus spécialement, en son sein, du mode de production lignager. Quelles que soient l'exploitation interne qui y règne et les contradictions sociales présentes, l'organisation implique la réalité d'une communauté (inégalitaire) d'hommes et de femmes libres. Cette condition n'empêche pas la mise en servitude des membres des lignages selon les procédures décrites. Mais on tient absolument à ce que l'asservissement trouve alors son prolongement économique et politique *au dehors*. C'est donc vraisemblablement que la présence de personnes asservies kukuya sur le plateau aurait introduit une contradiction dans le mode de production lignager, à travers ses procès économiques, politiques et idéologiques.

Quelle est cette contradiction ? Elle se pose entre l'appartenance originelle à un lignage local (et à tout le groupe Kukuya), la citoyenneté, si l'on accepte ce terme, et d'autre part le statut de *kibaki* cultivant une terre qui est tout entière lignagère, l'habitant et y ayant des enfants. A l'extérieur du pays, la contradiction n'a plus d'importance, ni même de sens, puisque la personne asservie se trouve dans le « socius » d'une autre communauté. Inversement, si le statut de *kibaki*, résidant sur le plateau, est affecté à des personnes d'origine étrangère, aucune importance non plus, puisque de rien qu'ils sont devenus initialement dans leur nouvelle communauté lignagère, ils s'intégreront partiellement dans des lignages locaux.

Si l'on tombe d'accord avec cette manière de voir, il reste à comprendre pourquoi il en va ainsi chez les Kukuya, alors que d'autres formations sociales congolaises, comme les *Kuni*[13], pratiquent l'échange *interne* des « esclaves » autochtones. Sur le plateau kukuya, l'existence de la règle (qui paraît toujours avoir fonctionné) entraîne la nature des relations qui existent entre les lignages. Jamais un lignage B ne peut détenir sur place un *kibaki* qui appartenait à un lignage A. La personne asservie ne serait pas « désocialisée », non seulement parce que ses parents habitent à proximité d'elle, mais, plus fondamenta-

13. P.-Ph. Rey, *Colonialisme, néocolonialisme en Afrique*, Paris, 1971 (p. 80-106). Cet ouvrage contient également une analyse détaillée de l'esclave comme bien de prestige.

lement, parce qu'il y aurait un risque pour la reproduction du système lignager A, B,...

Où situer ce risque ? A coup sûr, il regarde la contradiction entre la possession de la terre par des lignages et le travail sur la même terre de *kibaki* issus de ces lignages, travaillant comme gens asservis et non plus possesseurs. Quant à la menace, elle provient soit des aînés lignagers les plus puissants, soit avant tout du mode de production seigneurial surimposé. Ce n'est certes pas un hasard si les lignages kukuya ont toujours refusé (et refusent encore pour d'autres raisons) la moindre hiérarchisation instituée entre les lignages de subordonnés (*nkani*) : le mot d'ordre est : « tous égaux face aux deux seigneurs (terre et ciel) ». Nous saisirions alors dans la règle interrogée la manifestation du rapport de force entre subordonnés et seigneurs et, plus spécialement, l'indice de la résistance des lignages simples aux seigneurs. Ces derniers sont bien « possesseurs » et « gouverneurs » des lignages subordonnés, mais ceux-ci forment en face un bloc de possesseurs de la terre, dont les groupes sont égaux.

Par contraste, la population *Kuni* (pour ne retenir qu'elle) offre l'image d'une forte hiérarchisation des lignages, d'un mode de production seigneurial inexistant. Les aînés lignagers, à la tête des groupes de filiation (et des groupes locaux), ne regardent que les intérêts propres à leur catégorie. La contradiction principale n'est plus la même : elle est à chercher dans les lignages (et les clans), et non plus au-dessus d'eux (seigneurs kukuya). L'opposition entre les deux cas comparés consisterait en ceci, que les Kukuya se fondent sur des lignages homogènes (ou qui se pensent tels face aux seigneurs), susceptibles de naturaliser des éléments extérieurs, alors que l'autre formation sociale citée est faite de lignages hétérogènes (la classe des aînés se posant seule comme homogène), capables de s'accroître à l'intérieur comme à l'extérieur, en puisant des deux côtés. Une telle proposition demanderait à être enrichie par l'examen des situations économiques et politiques sur la route de la traite : ces positions différentielles se révéleraient alors déterminantes.

Paris, mars 1973

BONNAFÉ P., 1973, « Une grande fête de la vie et de la mort : le *miyali*, cérémonie funéraire d'un seigneur du ciel *kukuya* », *L'Homme*, XIII, 1-2, p. 97-167.

BRAZZA J. de, 1887, « Tre anni nelle regione dell'Ogooue e del, Congo », *Boll. soc. Geogr. Ital.*, Rome, p. 224-237, 309-324, 356-380.

PAYEUR-DIDELOT J. F., 1966, *Trente mois au continent mystérieux*, Paris, 1900. Les récits de voyageurs ayant traversé le plateau kukuya sont en outre : BRAZZA (P. Savorgnan), *Les Cahiers de Brazza, 1880-1882, C.E.A.*, n° 22, vol. VI, p. 157-227.

REY P.-Ph., *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme*, Maspero, Paris, 1971.

SAUTTER G., 1966, *De l'Atlantique au Fleuve Congo* (tome II) Paris. L'ouvrage contient de larges éléments bibliographiques sur la traite dans la zone congolaise.

VANSINA Jan, 1973, *The tio kingdom of the middle Congo, 1880-1892*, Oxford.

Matières

Abolition 12, 13, 16, 27, 71, 194, 208, 212, 224, 243, 246, 278, 360, 381, 385, 412, 429, 432
Accumulation (surplus) 54, 66, 67, 70, 73, 94, 148, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 233, 249, 268, 269-270, 433, 434, 448, 477, 488, 489, 490, 492, 493, 495, 498, 504, 514, 518, 520, 532
Adoption 21, 206, 223
Affin 223, 376
→ Alliance matrimoniale
Affranchi 35, 55, 95, 199, 205, 206, 207, 224
Affranchissement 35, 36, 55, 56, 77, 78, 85, 87, 92, 93, 94, 110, 118, 237 *n.*, 240-242, 263-264, 405
Agriculture 121, 131, 155, 162, 164, 172, 174-175, 176, 185, 187, 259, 260, 266-267, 352, 354, 386, 422, 462, 504
— sèche 33, 34, 43-45, 50, 53, 54, 55, 59, 70, 73, 95, 221
— irriguée 52, 95
Aîné 118, 119, 131, 140, 228, 233, 235, 344, 349, 370, 466, 474, 496, 515, 520, 522
Aliénation 152, 236, 243, 254, 263, 339-340, 460
Alliance 242, 510, 512, 525
— politique 80, 103, 105, 106, 183, 187, 201, 224, 322, 482, 534, 541-543
— matrimoniale 34, 201, 221, 222, 255, 375, 376, 401, 465, 470, 475, 550
Allié matrimonial → Affin
Amende 70, 229, 354, 370 *n.*, 375, 391, 402, 406, 415, 416, 436, 447, 537
Aristocratie 28, 51, 68, 70, 73, 103, 105, 110, 193, 197, 215, 222, 252, 253, 282, 286, 287, 290-292, 322, 324, 326, 354, 390, 421, 433, 434, 435, 530-533
Armée 124, 127, 190, 191, 311, 327
— coloniale 226
Asile (droit d') 411
Associations 495, 496

Bétail 32, 33, 34, 45, 66, 83, 87, 88, 93, 178, 227, 244, 324, 325, 332, 429
Bière de mil 488, 490, 493, 494, 495
Boisseliers 197, 198
Bouchers 303, 305, 316-317
Butin 31-32, 56, 84, 146, 147, 149, 178, 192, 240, 256-257, 309, 330, 337, 398

Cadet 19, 21, 118, 119, 131, 140, 144, 174, 180, 228, 233, 234, 327, 344, 345, 349, 474, 496, 519, 521
Captif 10, 12, 82, 106, 107, 109, 111, 117, 119, 120, 125, 130, 135, 141-144, 147, 152, 163, 167, 172, 173, 178, 192, 193, 194, 196, 200, 209, 210, 307, 308, 317-319, 321-350
→ Esclave
Capturé 18, 21, 22, 31, 110, 141, 143, 145, 147, 148, 167, 170, 180, 289, 299, 306, 307, 309, 317, 324, 327, 355, 362, 460, 478, 483, 487, 488, 489, 491, 503, 504, 540-541
Cannibalisme 14, 465
Caravane 32, 82, 92, 93, 94, 194, 237, 261, 265-266, 412, 428, 430, 434, 436, 501, 502, 511, 536
Caste 107, 108, 110, 162, 175, 178, 179, 185, 197, 222, 223, 227, 300, 312, 316, 317, 335

Cauris 477, 482, 488, 489, 490, 492-499, 501, 503, 506
Chasse, chasseur 224, 483, 484, 485, 493
Chevaux 151, 154, 193, 239, 245 *n.*, 303, 307, 311, 316, 330, 334, 338, 340, 346, 394, 446
Chiens 483, 488
Circoncision 230, 236, 238, 239
Citoyenneté 198
Clan 79, 82, 89, 92, 93, 110, 129, 222, 223, 255, 262, 298, 299, 305, 336, 510, 512, 513, 527, 528
Classe 11, 14, 20, 22, 138, 179, 199, 200, 201, 212, 221 *s.*, 231, 239, 242, 244, 246, 442-443, 514-521, 526
— libre (ou franche) 27, 29-31, 78, 81, 85, 100, 103, 105, 106, 109, 116, 195, 197, 198, 206, 221 *s.*, 242, 297, 354, 382
lutte de — 96, 323, 518-519, 553-555
— d'âge 185, 202
Client, clientèle 54, 66, 67, 74, 83, 157, 240, 241, 263, 356-357, 381, 512, 513, 551
Cola 231, 239, 502
Colonisation (administration coloniale) 11 *s.*, 16, 33, 40-43, 71-73, 91, 95, 96, 169, 170, 195, 278, 349, 402, 404
Commerce 14, 15, 16, 18, 24, 102, 103, 104, 105, 113, 126, 131, 155, 221, 222, 244, 353, 363, 364, 390, 392, 413, 415, 429-436, 439, 441, 493, 533-536
— d'esclaves 32, 82, 83, 103, 143, 150, 153, 154, 183, 192, 193, 226, 227, 237, 257, 307, 309, 310, 315, 363, 365, 391-395, 444-445, 456, 493, 501, 502, 503, 537-540
→ Troc
Communauté domestique (« maison ») 18, 38-45, 65-66, 140, 159, 162, 166, 170, 177, 185, 186, 201, 222, 260, 403, 514, 517
Concubine 114, 205, 240
Conquête 16, 59, 62, 64, 189, 190, 224, 314, 500
Cordonnier 149, 162, 197, 198, 222, 224
Corvée 214, 215, 546-547
Costume 495, 496
Coton 221, 224, 230, 245
Crime 143, 229 *n.*, 406, 407, 410, 537
Déchéance 17, 21, 223, 538
Démographie 360, 499, 507
Dents
taille des — 86
Dépendance 323, 324, 327, 329, 334, 335, 336, 337, 338, 342, 343, 347, 348, 349
Dette 19, 87, 139, 143, 236, 313, 401, 403, 406, 456, 460, 462, 552
Devise 363
Don 149, 525
— d'esclaves 149, 161, 162
Douaire 205
Dot 32, 158, 237, 240, 241, 376, 462, 473, 494, 504, 521, 522, 526
Doyen 222, 235, 240, 243 *n.*
Échange 516-526
Endogamie, exogamie 57, 63, 66, 68, 69, 178, 290-292, 317, 336, 375, 455, 473, 527
Enfant 33, 197, 205, 206, 209, 210, 211, 226, 228, 230, 233, 235, 236, 237, 245 *n.*, 250, 365, 404, 484, 489, 492, 538
Esclavage 10, 11, 17, 100, 101, 106, 107, 112, 113, 116, 117, 119, 120, 125, 126, 128, 138, 139, 140, 157, 161, 165, 170, 183, 184, 324-325, 477, 478, 488, 491, 498, 500, 509, 514, 520-522, 528
séquelles 247
— américain 12, 19, 443-444, 509
— antique 19, 139, 273-274, 443-444, 509
— de cour 15, 16, 126, 130, 281-296
— militaire 15, 91, 92, 127, 140, 147, 148, 163
— productif marchand 15, 16, 82, 135, 224
— romain 19
— terrien 15, 121, 122, 123, 233 *s.*, 245
Esclave 10, 100, 108, 109, 120, 122, 125, 129, 135, 183, 189, 191, 198, 212, 215, 222, 223, 509-514, 520-528
— cheptel 17, 143, 150, 152, 154, 224
— de traite 12, 83, 84, 111, 112, 227, 232, 243, 498, 502, 538-540

— d'esclave 157, 161, 242, 276, 317, 348, 371, 372, 414, 419, 465
— domestique 12, 32, 36-40, 89, 111, 112, 113, 130, 151, 155, 159, 163, 201, 224, 254, 281, 390, 437, 478, 488, 489, 502, 509, 514, 515, 521
— émancipé 13, 17, 35-36, 118, 227, 230, 232, 239, 316, 340
→ Affranchi
— né d'esclave 141, 145, 152, 200, 209, 210, 211, 227, 230, 237, 242, 254, 260, 262, 303, 305, 309, 316, 369, 378-380, 401, 438, 460, 464, 465, 473, 479, **489**
— soldat 18, 127, 128, 142, 144, 146, 147, 151, 158, 163, 164, 172-177, 203, 204
assimilation — 18, 31, 95, 206, 255, 261, 334, 339, 343, 344, 368, 387, 439-443, 444, 478, 489, 549
condition — 77, 91, 114, 116, 140, 156, 159, 160, 162, 172, 174, 187, 229, 232-238, 240, 244, 324, 331, 336, 337, 338, 341, 342, 347, 349, 366 *s.*, 376-378, 381-383, 542-545
conversion — 189, 191, 198, 206, 241 *n.*,
désocialisation — 21, 91, 112, 142, 143, 227, 324, 340, 341, 343, 344, **346, 553**
éducation — 151, 203, 204, 228, 247, 308, 310, 365, 366
effectifs — 15, 17, 18, 154, 157, 195, 196, 197, 222 *n.*, 224, 233, 240, 242, 245, 248, 258, 262, 264-265, 299, 300, 308, 331, 360, 364, 365, 417, 440, 499, 539, 552
état (statut) des — 14, 18, 21-22, 22 *n.*, 54, 89, 91, 92, 106, 111, 113, 139, 148, 165, 170, 172, 174, 178, 197, 199, 207, 223, 227, **231, 240, 247, 309, 321, 322, 323, 324, 326, 331, 333, 337, 338, 341, 342, 343, 347, 349, 361-363, 403, 459, 464, 470, 471, 479, 480, 489, 490, 536, 548-550, 536, 548-550**
hameaux d'— 145, 155, 163, 165, 187, 197, 198, 199, 200, 215, 216, 226, 245, 246, 271, 293, 326, 327, 328, 336, 392, 430, 478
hiérarchie des — 34, 91, 123, 148, 149, 151, 152, 155, 163, 171, 177-178, 242, 308, 347, 368, 369, 414
mariage d'— 36-37, 53, 90, 114, 115, 118, 156, 228, 236, 237, 239, 249, 243 *n.*, 244, 247, 340-344, 347, 374, 376, 405, 438-439, 440, 455, 456, 479, 489, **550**
noms d' — 366, 367
obligations des — 236, 238, 239, 242, 243 *n.*, 342, 547
origine des — 31, 55-56, 82, 111, 230, 257, 324, 328, 329, 343, 361-362, 366, 391, 392, 539
prix des — 32, 83, 154, 226, 245, 258, 334, 335, 364, 365, 384-385, 393-395, 445, 491, 502, **540**
rédemption des — 226, 236-240, 242 *n.*, 249, 405-406, 490, 491
répartition des — 31, 54, 109, 148, 159, 177, 248
reproduction des — 24, 25, 32, 36-37, 117, 141, 155, 160, 204, 224, 226 *n.*, 238, 245, 273, 335, 344, 375, 376, 401, 437, 473, 479, 489
situation juridique des — 19, 21-22, 36, 138, 157, 160, 163, 164, 170, 171, 173, 229, 230, 321, 338, 362-363, **548-550**
tâches des — 18, 21, 37-38, 54, 155, 172, 228, 232, 234 *n.*, 238, 239, 249, 304, 317, 318, 319, 340, 369-371, 422, 425, 427, 436, **546**
vente d' — 32, 56, 82, 110, 130, 131, 143, 145, 150, 151, 152, 153, 157, 159, 164, 226, 227, 240, 307, 309, 324, 334, 335, 337, 338, 378, 391, 405, 489, 491, 492, 498, 500, 501, 503, 504, **539**
→ Captif
État 16, 17, 184, 323, 326, 327, 328, 330, 333, 347, 349, 350
Ethnie 14, 31 *n.*, 83, 183, 189, 297, 301, 302, 323, 328, 353, 455, 510 539. 554-555
Eunuque 128, 203
Exodoulie 22 *n.*, 229, 230, 484

Exploitation 94, 118, 124, 125, 126, 131, 145, 155, 231, 234, 242, 244, 246, 259, 269-270, 312, 331, 349, 477, 479, 526
→ Travail

Faide 482
Famine 143, 236
Femmes 32, 35, 39, 151, 159, 205, 206, 226, 230, 233, 235, 237, 240, 243, 245 *n.*, 249, 250, 255, 291, 308, 316-318, 319, 326, 330, 332, 366, 372, 375, 376, 394-395, 470, 471, 473, 474, 483, 484, 489, 490, 494, 496, 497, 544, 548
Fer 492, 493, 498, 501
Filiation 109, 114, 475
— matrilinéaire 25, 58, 60, 68, 228 *n.*, 354, 374, 401, 437, 439, 455, 463, 464, 466, 468, 510, 511, 512, 513, 526, 530
— patrilinéaire 24, 65, 68, 70, 73, 228 *n.*, 337, 455, 462, 465, 468, 482, 531
bi — 465, 470
uni — 468
Forgerons 31, 51, 80, 81, 146, 149, 162, 178, 197, 222, 231, 232, 242, 248 *n.*, 281, 286-287, 290, 335, 336, 390, 479, 485, 487, 489, 495, 501, 510-511
Fuite 13, 43, 152, 156, 199, 231-232, 310, 364, 365, 391, 411-412, 429
Funérailles 218, 239, 353, 376-377, 378, 408-410, 495, 496, 497, 551
Fusils 230, 307, 308, 310

Gagé 19 *n.*, 21, 144, 214, 357, 358, 401-403, 405, 455, 459, 460, 462, 466, 473, 552
Généalogie 499
Griots 149, 158, 161, 162, 164, 166, 178, 179, 195, 196, 222, 224, 242, 483, 485, 487, 489, 495, 496, 497.
Guerre 14, 15, 16, 17, 24, 29-31, 32, 55, 57, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 160, 174, 175, 183, 186, 187, 188, 191, 192, 203, 230, 240, 243 *n.*, 289, 297, 298, 309, 310, 311, 318, 324, 325, 326, 327, 330, 332, 346, 348, 354, 362, 391, 392, 395, 398-400, 416, 419, 460, 482, 483, 484, 485, 489, 491, 492, 499, 500, 520, 522, 541

Harmonique
dys — 455, 463, 466, 510, 512, 526
hémi — 455, 463
Héritage 32, 36, 89, 199, 229, 248, 254, 263, 372, 375, 413-414, 438, 439, 458, 459, 463, 474, 545
Honneur 138, 151, 158, 174, 178, 180, 483
→ Vergogne
Huile de palme 457, 459, 462, 472

Idéologie 24, 57, 63, 64, 68, 93, 100, 103, 104, 105, 106, 108, 110, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 128, 130, 131, 151, 174, 179, 180, 189, 218, 229, 230, 244, 323, 331, 337, 345, 348, 350, 457, 458, 464
Impôt 16, 44, 62, 124, 126, 131, 214, 247, 493, 498, 506, 507
Islam 39, 64, 85, 100, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 119, 120, 122, 129, 130, 131, 132, 188, 262, 263, 300, 302, 326, 327, 337, 353, 416, 481

Justice 199, 229, 257, 370 *n.*, 372, 406-407, 482, 532

Lignage 79, 82, 90, 96, 110, 118, 119, 144, 148, 166, 176-177, 180, 185, 186, 255, 260, 282, 286, 290-292, 299, 303, 316, 319, 343, 344, 345, 346, 349, 440, 455, 457, 458, 459, 463, 464, 466, 470, 471, 473, 474, 482, 484-487, 490, 491, 494, 497, 499, 509-516, 519-528, 530

Magie 85, 228 *n.*, 231, 353, 374, 515
Main-d'œuvre 33-37, 93, 147, 156, 170, 266, 327, 330, 457, 472, 488, 492
→ Travail, force de —
Marabout 31, 41, 81, 149, 162, 183, 187, 188, 222, 227, 242, 247, 248 *n.*, 353, 486
Marchand 15, 16, 17, 24, 83, 84, 94, 103, 104, 126, 131, 143, 153, 154, 183, 195, 262, 276, 357, 361, 364, 365, 366, 525
Marchés 16, 31, 153, 245, 318, 493, 498, 502, 503, 504
— d'esclaves 32, 33, 83, 153, 160, 194, 257, 334, 363, 392, 445, 492, 500, 538

Matérialisme historique 20, 25
Matrilignage → Filiation
Matrimoniaux (rapports) 17, 32, 87, 89, 114, 201, 222, 223, 247, 290-292, 477, 480, 484, 485, 490, 494
→ Affin
Mercenaire 286, 287, 289, 482
Mère 224, 234, 366
Métayage 78, 94, 95, 386
Méthode 7, 8, 14, 20-21
Monnaie 249, 257, 261, 334, 335, 354, 355-356, 430, 492, 493, 498, 504, 538-540
Monographie 7, 14
Monopoles royaux 149, 257, 346, 407, 430, 435-436
Mythe 484

Nomades 59, 60, 77, 78, 80, 82, 88, 93, 94, 184, 244

Or 15, 82, 103, 105, 113, 126, 131, 132, 149, 153, 253, 258, 268, 330, 354, 355-356, 371, 386, 422-427, 431-433, 462
Oreille (incision de l') 85, 229 *n.*
Otage 327

Pacte 187, 224, 231, 479
→ Alliance politique
Païens 187
Parenté 14, 21, 23, 131, 142, 167, 222, 229, 322, 324, 330, 360, 548-549
Paternité 224, 228, 239
Patrilignage → Filiation
Patrimoine 84, 227, 233, 342, 492
Patronyme 186, 206, 222, 224, 404, 478
Paupérisme 322, 323, 342, 348
Péage 194
Pêche 457, 458, 462, 466
Pillage 16, 142, 146, 147, 150, 172, 289-290, 293, 311, 325, 491, 492, 499, 500, 503, 504, 507, 541
Pluie 484, 485, 493
Pouvoir 23, 28, 80, 93, 94, 103, 106, 109, 118, 125-129, 161, 162, 163, 167-168, 171, 172, 178, 180, 188, 221-222, 245, 281-296, 297, 298, 305, 309, 322, 326, 330, 331, 336, 338, 339, 346, 347, 348, 349, 350, 354, 416-417, 477, 482, 499, 531-533
Prestation 45, 109, 237 *s.*, 238, 258, 273, 416, 435, 457, 458, 466, 467 480, 485, 503, 511, 513
— en nature 56, 62, 67, 72, 123, 236, 242, 311, 313, 314, 413, 422, 423, 446, 482, 511, 546
— en travail 56, 62, 123, 149, 164, 169, 175, 185, 202, 234, 242, 313, 370-371, 413, 446, 463, 511, 547
Production 23, 124-126, 249, 250, 369-371, 477
— domestique 65-66, 135, 155, 159, 222, 245, 259, 260, 272, 530
— marchande 15, 72, 73, 74, 76, 135, 153, 154, 245, 259, 261, 498, 530
mode de — 10, 125, 255, 326, 327, 340, 349, 436-437, 448, 515-519, 521, 524, 528
moyens de — 65, 68-69, 117, 154, 320, 350, 515-516, 519-520
rapports de — 19, 20, 49, 53, 56, 59, 65, 67, 69, 70, 71, 73, 75, 76, 78, 87, 94, 95, 96, 101, 117, 124, 126, 131, 135, 138, 148, 160, 224, 232-233, 235, 246, 327, 337, 437, 509, 516, 521, 528, 546-548
unité de — 45, 87, 93, 94, 156, 159, 299, 301, 464, 516-522, 524
→ Communauté domestique
Propriété 79, 81, 87, 228, 229, 412, 414, 463
— foncière 58, 59, 62, 68, 72, 121, 188, 214, 275, 531-532
Proverbes 351, 372, 374, 376, 379

Rançon 56, 144, 324, 325, 328, 338, 339-346, 347, 406, 484, 489, 491
Rapine → Pillage
Redevance 78, 79, 95, 115, 119, 121, 123, 124, 125, 131, 502
→ Prestation
Religion 353, 373, 488, 493, 498
Rente 234, 238, 268
Reproduction 24, 25, 32, 78, 88, 89, 139, 141, 145, 148, 150, 159, 204, 238, 244, 245, 250, 261, 268, 309, 401, 437, 445, 448, 456, 475, 518, 521
→ Esclave
Résidence 87, 88, 91, 226, 282-289, 293, 387, 455, 463, 466, 510, 511, 521, 522, 523, 526
Révolte 24, 207, 235, 442

Rezzou 29, 82, 145, 146, 156, 175, 192, 195, 326, 327, 330, 395, 398, 525
→ Pillage
Richesse 66, 73, 115, 149, 151, 152, 158, 162, 179, 268, 322, 323, 347, 348, 349, 355-356, 415-417, 441, 492, 494, 497, 498, 532, 551

Sacrifice humain 14, 316, 377-378, 385, 387, 407-410, 420, 442, 488, 522, 550
Salariat 73, 74, 212, 428
Sanction (châtiment) 199, 229 *n.*, 230, 232, 235, 338, 345, 374, 391, 405, 406, 537
Scarification 142, 341, 344, 345, 439
Sel 67, 124, 155, 245, 328, 330, 376, 429, 430, 459, 462, 498, 502, 503, 533, 539
Serment 188, 231, 232
Servage 180
Serviteur 14, 201, 204, 214, 281-289, 291-292, 322, 327
Sévices 199, 229 n., 230, 232, 235
Sexuel
apprentissage — 228
rapport — 84, 228, 240, 376
Sorcellerie 85, 345, 356, 411, 416, 458, 464, 465, 470, 512, 522-523, 526, 537-538
→ Magie
Souverain 188, 322, 325, 327, 329, 330, 337, 338, 340, 342, 347, 348, 349, 350
→ Pouvoir
Succession 199, 374, 474, 531, 545
Suicide 145, 226
Symbole 85, 142, 143

Terres 121, 184, 233, 235, 236, 239, 245, 480, 483, 484
appropriation des — 96, 169, 188, 299, 300, 312, 314, 387, 479, 487, 488
Théorie 19, 25, 515
Thésaurisation → Accumulation
Tissage 155, 157, 160, 162, 197, 224, 233, 238, 245, 249, 250, 259, 312, 317, 511, 530, 533
Traite
— atlantique 11, 15, 113, 143, 147, 330, 331, 391, 406, 432, 475, 511, 521, 522 *n.*, 523-525, 528, 540, 555
— maghrébine 15, 113, 147, 150
— continentale 16
Transport 126, 146, 172, 265-266, 370, 427, 428, 547
Travail 155, 201, 286, 292-293, 369-371, 510, 526
— collectif 189, 202
— forcé 16, 123, 124, 164, 170, 185
division du — 37, 54, 83, 87, 92, 140, 147, 148, 175, 176-178, 327, 530
exploitation du — 20, 37, 61, 268-269, 429, 433, 441, 479, 489, 502, 546-547
force de — 37, 83, 84, 154, 330, 338, 458, 466, 470, 473, 494, 519
organisation du — 155, 156, 159, 164, 177-178, 233, 518
Tribut 78, 79, 124, 126, 131, 132, 144, 149, 153, 169, 328, 424, 434, 436, 446, 448, 482, 487, 532
→ Prestation
Troc 224, 226, 244, 503
Usage (droit d') 89, 412

Valeur 496
— d'échange 83, 84, 158, 245, 249, 277, 498, 502, 517, 540, 550
— d'usage 84, 277, 429, 495
Vergogne 116, 229, 230, 338
→ Honneur
Vieillards 14, 185, 226, 236, 250, 305, 306
Village 100, 246, 482, 484, 485, 486, 488, 491
Villages de liberté 13, 170, 213, 246

Personnes, lieux, ethnies

Abdel Kader 190
Abidji 461
Abomey 355
Abo Miri 396, 445
Abouré 363, 366, 460
Abou Saïd 131
Abou Yazid 104
Abrade 353, 363
Abron 18, 23, 24, 25, 253, 260, 364, 389 *s.*
Abu Bekr 400
Accra 390
Adahou 351, 379
Ader 32, 45, 50, 52, 61, 62, 334
Adife 362
Adingra → Kwadio Adingra
Adingra Panyin 396
Adioukrou 460, 461, 462, 472
Adu Bofo 419
Afarag 38
Agades 32, 61
Agni → Anyi
Aguibou 493, 500
Agwa 355
Agyeman, E. A. 447
Ahaggar 28, 29, 35, 77, 80, 88, 89, 92, 93, 94, 95
Ahanta 432
Ahi Baye 362
Ahl-azzi 91
Aïr 28, 35, 50, 51, 52, 60, 71
Aït Loaïen 90
Akan 392, 406, 411, 421, 439, 440, 443, 444
Aka Simãdu 363
Akwamu 390, 418
Akye (Attie) 363, 374
Akyena 419
Akydomhene 398, 410
Alangwa 353, 383
Al-Bakri 104
Alfa Yaya 190, 209, 210, 211, 212
Al Ghasani 431
Ali Folon 127
Allachaten 42
Alladian 17, 455 *s*, 509
al-Maghili 106, 111
al-Muhallabi 104
Alou Mea 384
Althabe, G. 7
Amadou → Amadu Sheku Tall
Amadu Sheku Tall 155
Amafo 400
Amahaġ [Imuhaġ] 77, 82, 83, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 95
Amérique 183, 423
Amigaram 62
Amin, S. 433
Amselle, J.-L. 7
Ando 302, 303
Ane Pãhi 383, 384
Angola 525
Aniassüe 351, 379
Anikle 362
Ankobia 447
Ankobiahene 398, 447
Anno → Mango
Ano-Abe 353, 364
Ano Asseman 357
Anyãnyã 357
Anyi 17, 18, 23, 297, 390, 404
Anyi-Moronou 354
Anyi-Ndenye 351-388
Anyi-Sanwi 354, 355
Aowin 353, 357, 424
Apoku 442
Apollonia 432
Appoloniens → Nzima

Arabe 83
Archinard, G[1] L. 135
Ardjimani (Ardjoumani) → Kwabu Agyeman
Arewa 336
Argungu 334, 335
Arma 102
Asante 389, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 399, 400, 403, 405, 406, 415, 417, 418, 419, 420, 421, 424, 427, 429, 430, 432, 435, 439, 442, 444, 445, 446, 447, 448
Asantehene 399, 400, 418, 421, 424, 435, 442, 447
Ashanti 253, 303, 354, 362, 384 → Asante
Ashüa 353, 383 → Aniassüe
Asikaso 364, 390, 423, 426
Askya Daoud 101, 102, 103, 115, 120, 121, 122, 123, 124
Askya Mohammed 100, 101, 102, 103, 104, 106, 121, 122, 123, 127, 130
Askya Mohammed Gao 127
As Sadi 431
Assemanou 379
Assikasso → Asikaso
Assinie 352, 412, 427, 429, 433
Asuefri 423
Athénien 139
Attakrou 351, 363, 370, 374 → Takouro, Mbrasüe
Augé, M. 23, 457, 509
Australie 423
Avikam 460, 472
Awsa 150
Ayuba Suleyman 142
Azna 62, 64

Baba 400
Babatu 259, 261
Bademba 190
Badu 399
Badyar 197, 202
Bafin 194
Bafotigui 405
Baga 184, 191
Bagay 328, 329, 336
Baï 502
Bailly, G 405
Balde, S. 15, 24, 25
Ba Lobbo 499
Bamako 153
Bamana → Bambara
Bambara (Bamana) 14, 102, 121, 123, 135, 145, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 165, 178, 193, 226, 229, 237, 239, 392, 482
Bambuck 105
Banankòrò 158, 159, 164, 172, 175, 176
Banda 253, 395, 398, 399
Bandakani Tomura 398
Bandama 17, 472
Bandiagara 502, 507
Bängebatïebo 288, 289
Bankas 502
Bantinyel 186
Baoulé → Baule
Bapounou → Pounou
Barabo 390, 411
Barama 91
Barani 481
Barelego 287, 289
Barmou 45
Barra 426
Barth, H. 15, 40, 155, 331, 332, 334, 335
Basan 500
Bassam 429
Batéké 510
Batz, cap. de 492, 493, 504
Baule 363, 364, 366-385, 424
Bazin, J. 21, 22, 23
Bechim 393
Beckman, de 208
Beecham, J. 431
Beetun 431
Bekwai 421
Beledugu 144
Benna 213
Benquey, cap. 401, 402, 403, 404, 406, 407, 413, 428
Bentikrum 424
Benye Koame 363
Berekum 395, 399
Bernus, E. 16
Bessefwe 356, 380
Bettie 352, 363
Bey ag Akhamuk 95
Bighu (Begho) 431
Biisigi 282 *n.*
Bilma 53, 67
Binger, cap. 392, 394, 396, 410, 427, 431

Bini 390
Bini Kwaku 410
Biton Kulubali 144, 161, 166
Bitu 431
Bitugu, Bitougou → Bondoukou
Blin 427
Bobo 145
Bobo Dyulaso 430, 434
Bokar Biro 208
Boke 194
Boketo 208
Bole 392, 434
Bona 390
Bondoukou 390, 391, 392, 393, 394, 395, 399, 401, 405, 409, 410, 411, 417, 422, 423, 427, 428, 430, 432, 434, 435, 442, 447
Bonnafé, P. 33, 512, 514
Bono-Mansu 253
Bonte, P. 16, 20
Borgu 432
Bornu 330, 332, 334
Boroko 399
Bosomtwi 400
Boualé → Bole
Bouna → Buna
Bour 472
Bourgeot, A. 16, 20
Bousse 500
Boutillier, J.-L. 20
Bowdich, T.E. 405, 417, 418, 431, 446
Brahima 394
Braulot, cap. 396, 397, 426
Bretonnet, lt de V. 417
Briquelot, cap. 172
Brube 363
Bruxelles, Convention de 12
Bubakar Jikuru 190
Budal 70
Bugari Dukure 243
Bũkani 253, 254
Buna 16, 17, 397, 399, 400, 434
Bundu 194
Buntuku (Buntoko) → Bondoukou
Bure 105
Buriya 186, 197, 207
Burton, R. F. 431
Busansi 392
Busen 154, 155
Bwa 287, 481
Bwarè 160

Caillié, R. 15, 145, 154, 155, 433
Cape Coast 363, 370, 412, 428, 430
Caraïbes 183
Casamance, Haute- 213
Cèntigiba, Dante 162, 164
Cèrò 178
Ciminjè 177
Clozel, F.-J. 12, 424
Comassi → Kumasi
Comoe 352-363, 389, 396, 397, 430
Congo-Brazzaville 509, 522 *n.*
Coquery, C. 433
Coran 241
Côte d'Ivoire 14
Couloubaly, B. 221 *n.*
Cousturier, gouv. 394
Cruickshank, B. 431

Dadiani 423
Dadiesso → Sefwi
Dagale 493, 504, 505, 506
Dag ġali 80, 93
Dagomba 253, 254
Dahomet (Dahomey) 409
Daimba 424
Da Jara 140, 159, 162, 164, 176
Dakar 12
Dakoro 60
Dalo 482, 487, 488, 499, 501
Dama Jawara 224
Dante 162, 164, 180
Dara-Labe 192
Dapango 301
Davidson-Houston, cap. 428
Daw 177
Da-ye-maa-cèn Kulubali 142, 159, 164
Degha 390, 393
Deherme, M. 12
Delafosse, M. 174
Denbele 178
Dendi 121
Denkyira 353
Deulle 61
Diã (Dian, Dian-Kassoum) 481, 487, 500
Diafunu → Jafunu
Diara, G. 158
Dibella, M. P. 7
Dida 368, 456, 461, 462, 473
Diesum 502
Digani 140
Dinkera → Kwadio Adingra

Dioula → Jula
Diurum 482, 487, 500
Djelani 52
Djenné → Jenne
Djiballe 62, 63
Djikat 52
Djimini 394, 400
Djiri Silla 231
Djomo 393
Dogon 288 *n.*, 289, 481
Dormaa 395
Dounkou 493, 505, 506
Drobo 400
Dubreka 194
Dugukuna 167
Dukure (Doucouré) 221-251
Dumont, L. 138
Dupuis, J. 399, 400, 426, 431, 432, 435, 442
Duveyrier, H. 80
Dwabiun → Juaben
Dyabon 299, 311
Dyula → Jula

Ébiri Moro 362
Ébrié 460, 462, 472
Égypte 139
Ehui Kutua 383
El Haj Ahmed 95
El Hadj de Boussé 500
El Hadj Omar → El Haj Umar
El Haj Umar 16, 192, 193, 194, 224, 500
Ellis, A. B. 392, 419
El Mina 352
Engels, F. 21
Éotile 355
Erbe, L. 409
Es-Soyouti 111
Ewart, maj. 391, 392, 422

Fachi 53, 67
Faleme 194
Fang 520, 522 *n.*
Farakò 140, 158, 165, 177
Farana 195
Fellan 30
Feyiasse 353
Fezzan 432
Fitabor 208
Fleuriot de Langle 461
Fomboro 299
Forekariya 195
Fortes, M. 465
Freeman, R. A. 392, 394, 424
Freetown 194, 195
Frezouls, gouv. 211
Fugumba, 186, 192, 207
Fula (Fulani) → Peul
Fuladugu 143, 146
Fulakunda 193
Fulayira 478, 479, 480, 487 → Rimaïbe
Fulga [fulse] 284 *n.*, 286, 287, 288
Fulse → Fulga
Futa-Djallon → Fuuta-Jalon
Futanke 14, 500, 505, 507
Futa-Tooro 173, 184, 194, 198
Fuuta-Jalon 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 193, 194, 206, 207, 208, 209, 213, 215, 217, 218, 277

Gã 487
Gaban 522 *n.*, 523, 525
Gabon 210
Gajaga 233, 243 *n.*, 250
Gaman → Gyaman
Gambie 143
Gangam 302, 316, 318
Gao 41, 104, 106, 109, 124
Garadu 63
Gbin 390
Ghabiden 42
Ghana ancien → Wagadu
Ghana 110, 128, 297, 315, 330, 389
Gharnata 502 → Tumbuktu
Gõ 487
Gober 50, 52, 55, 61, 329, 330
Gold Coast 410, 412, 427, 429
Gomboro 481, 482, 484, 488, 499, 500, 502
Gõndo 284 *n.*
Gondugu 478, 481, 482
Gono 482, 501
Gordon, C. A. 427, 431
Goro 390
Gouran 492, 500
Gourcy 502
Gouriau 472
Gourma 301, 316
Gouro 515
Gourounsi → Gurunsi
Grand-Jacques 461, 473
Grand-Lahou 472
Gruinsi 392

Grushi → Gurunsi
Gubawa 336
Guinée
  golfe de — 102
  Basse — 113
  Haute — 194
Guinée Bissao 191
Gumbu 16, 221 *s.*
Gurma 40
Gurmance 31 *n.*
Gursi 288
Gursi-Tãngarugu 292
Gurunsi 392, 394, 405, 411, 422, 481
Gyamala 400
Gyaman 389, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 403, 411, 412, 415, 416, 418, 419, 420, 421, 422, 427, 428, 429, 431, 432, 433, 434, 442, 444, 446
Gyamanhene 389

Haoussa → Hausa
Hartin (Haratin) 95, 248
Hausa 31 *n.*, 43, 63, 67, 72, 300, 322, 324, 326, 328, 330, 331, 333, 342, 345, 392, 393, 429, 430, 432
Hawsa → Hausa
Hegel, G. W. F. 179
Héritier, F. 18
Hilote 139
Hoggar 85
Holden, J. 392
Houphouët-Boigny, F. 303
Hubbu 207
Hubert, G. 196
Hutchison, J. 419, 442
Hutton, W. 399
Hwela 390

Iblis 87
Ibn-al-Makhtar 101
Ibn Battuta 173
Ibn Khaldoun 104, 128
Ibrah 52
Ibrahima Donol Fecla 190
Ibrahima Sory 190
Ifoghas 28
Igdalen 39
Ijawanjawaten 39
Ikorchaten 41
Illagamo 36
Imanan → Imenan
Imenan 59, 91
Imuhag → Amahag
Inde 230 *n.*
Indénié 395, 415, 439
In Gall 35, 36, 44, 45
Isherifen 35, 44
Issiny → Assinie
Itagan 32
Jullemenden 28, 29, 30, 32, 34, 35, 38, 40, 52, 55, 62
Izard, M. 22, 23
Izeriadan 30
Izerwan 34, 35

Jacqueville 473
Jafunu 162, 230, 233, 243 *n.*
Jakhanké (Jaxanke) 143, 153
Jalonkadu 183
Jalonke 146, 183
Jan Yero 188
Jara 135, 139
Jauréguyberri, gouv. 12
Jawambe 227
Jawara 224, 241, 243
Jean, C. 82
Jelebugu 164
Jelgoji 288 *n.*
Jenne 104, 105, 127, 153, 154, 155, 157, 194, 253, 399, 433
Jire 178
Johnson, M. 249
Juaben 410, 421
Jula (Dioula Dyula) 16, 17, 144, 145, 152, 153, 175, 305, 352, 390, 392-395, 416, 418, 430, 434, 435, 447, 461, 465, 477, 481, 485, 486, 487, 489, 491, 492, 493, 498, 500, 501, 502, 503, 504, 506
Justinien, emp. 19

Kaade 197, 202
Kaarta 140, 143, 144, 145, 161
Kabala 213
Kabawa 326, 329
Kabi 322, 324, 327-330, 334, 336-338, 340, 346, 347
Kabu (Ngabu) 191
Kagoro 221
Kakandi 213
Kala 156, 160
Kamera 140
Kandena 426
Kangaba 151, 153, 501

Kãngo-Naaba 286, 287, 288, 289, 292, 482
Kankalabe 186
Kankan 145, 153, 194
Kano 324, 331, 334
Kanta Muhammad 328, 329
Kao 45
Kasonke 14
Kebaali 207
Kebbi 52, 55
Kedugu 191
Keebu 209
Keita 164, 185
Kel Adragh 28
Kel Ahaggar 28, 34, 35, 77, 78, 81, 83, 91, 92
Kel Aïr 28, 30, 35
Kel Ajjer 28, 82, 83, 91, 92
Kel Attaram 28, 30, 32, 34, 38
Kel Dinnik 28-30, 34, 35, 38, 42
Kel Eghlal 39
Kel Eguef 62
Kel Fadey 28, 32
Kel Ferwan 28
Kel ġela 78, 93
Kel Gress 28, 29, 34, 35, 49, 50, 51, 53, 56, 60, 61, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75
Kel Oui → Kel Owey
Kel Owey 28, 50, 52
Kel Tabeykort 32
Kel Tademekket 28
Kel Taïtoq 85
Kel Tamat 28
Kel Tazulet 81
Kherabi 426
Kibangou 511
Kiembara 481
Kingi 241, 243
Kingui → Kingi
Kinsi Kootee 202
Kintampo 427
Kofi Agyeman 396
Kofi Fofie 396
Kofi Sono 396, 445
Kokofu 421
Kolen 197
Kolio 399
KollaaDe 192
Kònè 162, 175
Kong 258, 266, 391, 405, 429, 430, 432, 433, 434, 445, 447
Kongo 535, 538, 553
Konianke 193
Konkomba 301, 392
Konni 55, 61
Konyagi Basari 184, 190, 193
Kopytoff, I. 7
Kosuka 289
Kota 522
Koulango 254, 256, 261, 278, 279
Kouy 481
Koyin 184, 192, 196, 198
Krepi 419
Kroumania 297, 319
Kuhne 419
Kukuya 18, 23, 512, 514, 515, 529, 556
Kulango 18, 390, 396, 397, 399, 405, 410, 421, 429, 446
Kulubali 142, 143, 161, 163, 164, 165, 168, 177
Kuma 154, 157
Kumasi 389, 396, 399, 400, 406, 409, 418, 419, 421, 426, 430, 434, 435, 442
Kunga 482
Kuni 509, 512, 515, 522, 527, 535, 554-555
Kunta 102
Kuo (Kwo) 535, 538, 539
Kuranko 191, 193
Kurũmba 284, 284 *n.*, 286, 289
Kusa 221, 223, 224, 241
Kwadio Adingra 403, 424, 431, 447
Kwakiutl 520
Kwaku Agyeman 396, 397, 398, 405, 409, 410, 412, 417, 431
Kwam Kosonu 398
Kwarɛ 491, 500
Kwasi Date 398
Kwasi Yeboa 398, 399, 400
Kwatwomahene 411

Labe 184, 186, 187, 196, 197, 210
Lago 502
Lali 533, 534, 535, 538, 539
Lamblin 393
La Mecque 124
Lander, R. 334
Landuma 184, 191
Lang, cap. 395, 397, 417, 428
Laobe 294
Lat Dior 12
Lawey 62
Leach, E. 465

Le Caire 111
Lellaga 247 *n.*
Léon l'Africain 103, 124, 334
Le Testu 523
Lethbridge, insp. 391, 393
Lévi-Strauss, Cl. 516, 517
Lhote, H. 80, 93
Libéria 194
Ligbi 390
Ligidi Naaba 288, 291
Likuba 537
Lisawan 61, 62
Loango 510, 522
Lobi 385, 410
Lologa Naaba 289
Lonsdale, cap. 424
Lorho 390
Loroni 481
Louta 481, 500, 502, 506
Loyer, P. G. 352
Lugard, F. 334
Lyon, cap. 432

Maasi 197, 209
Macina → Masina
Mac Queen, J. 431
Mage, E. 145, 157
Maghreb 15, 16, 150, 153
Mahi 505
Mahmoud Kâti 101, 102, 103, 122
Maine, H. S. 138
Makoko 529, 533
Mali 14, 15, 105, 123, 126, 128, 129, 135, 169, 170, 173, 221 *s.*, 330
Malinké → Maninka, Mandingues
Malli-Koï 121
Mampon 421
Mande 173, 478, 481, 484
Mande-dioula 254, 258, 260, 264, 265, 267, 270, 272, 273, 274, 278, 279
Manding 14
Mandingues 433
Mango 253, 297, 298, 316, 396, 398, 399, 400, 429
Maninka 142, 143, 144, 221
Maninka-mori 153
Marãnga [Marãse] 286, 287
Marchand, cap. 165
Mari Jara 135, 165
Marka 17, 145, 152, 153-160, 162 165, 173, 175, 180, 481, 492, 500, 506
Marx, K. 21, 138, 139, 174, 429, 443, 463, 473, 516, 519, 520
Masasi 140
Masina, Masinanke 108, 163, 184, 226, 499, 504, 507
Matemangwa 423
Maures 14, 153, 155, 156, 160, 224, 244, 246
Mawri 16, 323-327, 330, 333-340
Mayoko 510
Mbanï Onka 541
Mbe 533, 540, 543, 544
Mbèba 158, 159, 169, 172, 175, 176
Mbochi 534, 535, 537
Mbrasüe → Attakrou
Meillassoux, C. 174, 456, 457, 515, 519
Memel-Fôte 460
Menaka 32, 38, 55
Ménard, cap. 427
Milo 194
Miske, A. B. 7
Missakoulallah 115, 116, 121
Mo 395
→ Degha
Modjahue 409
Monnier, M. 427
Mònsòn Jara 144, 163, 164, 176, 179
Monteil, Ch. 172
Mopti 253, 502
Mori Hougaro 109
Moshi → Mossi
Mossendjo 510
Mossi 31, 282 *s.*, 353, 392, 422, 465, 477, 481, 482, 492, 499, 500, 501, 502, 503, 504
Mubie 531, 534, 541, 550
Murzuk 432
Musa ag Bodal 35
Myã Kwadio 367

Nachtingal, G. 15
Nafana 390, 399
Nalori 315
Nalu 184, 191
Nambikwara 516, 517
Nasian 396, 397, 405
Ndaama 197
Ngangulu 534, 535, 539
Ngolo Jara 144, 161, 163, 168
Ngolosi 139, 144, 161, 162, 163, 165, 168, 175
Niãkore 491

Niger 28, 103, 194, 322, 352, 429, 430
Boucle du — 14, 28, 281
Haut — 194
Nigeria 74, 322, 334
Nikki 432
Nioro du Sahel 250
Nkoranza 395, 399
Noirot, gouv. 195, 209, 211
Nomonki 394
Nsan Jara 144
Nsògòfinna 164
Nsuta 421
Ntsabi 533-534, 535, 539, 540
Nyamina 153, 501
Nyanga 523
Nyansana 162
Nyaro 153, 160
Nyokolo 190, 191
Nzabi 510
Nziku 534, 535, 537, 542
Nzima 357, 364, 366
Nzoho 352

Odumasi 405
Odumata 406
Olivier de Sardan, J.-P. 20, 23, 25
Opoku 419
Opoku Ware 424
Osei Bonsu 399, 400, 418, 424, 435, 442
Oti 297, 299
Oua 502
Ouagadougou 82, 502
Ouahigouya → Waygyo
Ouangara → Wangara
Oudalan 41
Oula 492, 500
Ousmane Poreko Diallo 213

Pacheco Pereira 352, 431
Pakhalla → Kulango
Pampe 398
Pana 481
Park, M. 15, 143, 144, 145, 151, 154
Penangokene 396, 409
Perrot, C. H. 17, 22
Peuchgaric, A. 409, 410
Peul 14, 17, 52, 55, 61, 64, 95, 102, 288 *n.*, 289, 290 *n.*, 294, 325, 326, 330, 331, 332, 336, 477, 478, 479, 480, 487, 499, 507
Piault, M. 23
Pògò 160
Pointe Noire 510
Pooredaaka 206, 208
Port-Loko 195
Poulet, gouv. 13
Poullori 239
Punu 509, 512, 515, 522, 523
Pygmée 512, 513

Raffenel, A. 140
Ramseyer, F. 419
Rasouli 481
Rattray, R. S. 439
Rey, P.-P. 18
Rey-Hulman, D. 23
Rimaïbe 478
Rinchon, Père 525
Rome 274, 275, 277
Rouch, J. 330
Rufisque 12

Saanògò 154
Sãga 457, 486
Sahara 15, 16, 28, 32, 221, 429
Sahel 184, 193, 221
Saint-Louis 11, 12
Sakò 154
Salaga 271, 272, 392, 427, 429, 432, 434, 446, 448, 502
Samakè 160
Samo 18, 23, 287, 228 *n.*, 289, 477 *s.*
Samori (Samory) 16, 193, 194, 208, 224, 259, 261, 273, 280, 351, 363-365, 366, 384, 389, 393-394, 417
Sampe Mohamed 235
San 507
Sangbana 299, 300, 311, 312, 314
Sankadiokro 356
Sankaran 191
Sansanding (Sinsannin) 153, 154, 155, 156, 157
Sapia 399, 423
Sapim 356
Sapli 423
Sarakolé → Soninke
Sarem 442
Sarcsi 241
Sarki-n-Mambe 63
Sarki-n-Magori 61, 63
Sarui-n-Musulmi, A. 55
Sarki-n-Ader 62

Satadu 213
Se Basise 535, 538, 539
Sefwi 354, 356
Ségou → **Segu**
Segu 15, 23, 82, 135-181, 193, 287
Seguka 139, 141, 142, 145, 148, 170, 171, 173, 175, 180
Segukòrò 167
Segu-sikòrò 153, 162, 177, 180
Sekou Ahmadou 102, 107, 108
Sembi 87, 94
Seme 502
Sèmènbugu 164
Sénégal 14, 113, 171
Seno 481, 507
Senoufo-Minianka 145
Seribajan Traore 140
Shabayni Sīdi al-Hājj Abd al-Salām 150, 151
Sia 481, 482
Si Ali (Chi Ali) → **Sonni Ali**
Sidi-al-Mukhtar 102
Sidibe 177
Sidi Yaya 104
Sierra Leone 183, 193
Siido Naaba 289
Sikasso 245 *n.*
Silla 154
Sillâmaka 239
Silmiiga [Silmiise] 290
Silmimooga [Silmimoose] 290
Simagan 162
Sina Dukure 225
Siraudo 424
Siria 62
Sisãmba 282 *n.*
Sise 154, 157
Soko 399
Sokolo 177
Sokoto 52, 59, 82
Sòla 160
Somono 485, 487, 489
Songhay → **Sonxai**
Soninke 14, 17, 152, 162, 193, 221 *s.*, 229, 225, 233, 237, 242, 250
Sonni Ali 100, 104, 105, 106, 111, 121, 123, 127
Sonray → **Sonxai**
Sonxai 100, 102, 103, 104, 106, 108, 109, 118, 119, 286, 328-330, 353
Sorko 107, 108
Sorobango 447
Soso 183, 191
Soudan 113
Sourou 481
Sparte 139
Sudra 230 *n.*
Sulemani 411
Sumahene 411
Sumanguru Kante 185
Sumara Bumba 500
Sumare 225
Sumburu 225, 226 *n.*
Sŭmvilyo 289
Sundyata Keyta 185
Surame 328

Tabagne 399
Tabaski 39, 237, 313
Tagwana 400, 405
Tahert 104
Tahoua → **Tawa**
Tain 400
Takama 91
Takouro → **Attakrou**
Talansan 189
Tall → **Amadu Sheku Tall**
Tamanrasset 87
Tamake 71
Tamesna 88, 89
Tamezguidda 52
Tamjirt 35
Tamoura, A. 221 *n.*
Tanda 193
Tando 427
Tangamuru 409
Tango 160
Tanout 60
Taoudéni 330
Tardieu, A. 433
Tardits, C. 7, 23, 354, 439
Tarikh el Fettach 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111-112, 113, 114, 117, 119, 120, 122, 124, 126, 128
Tarikh-es-Sudan 127
Tasili-n-ajjer 91
Tauxier, L. 393, 398, 404, 412
Tawa 32, 62
Taybe 195
Tefuhene 411
Tchiakkar 63
Tege (Teke-alima) 533, 534, 535, 539
Tegidda 36
Tejawaq 30
Teke, Teke-Lali 510, 529, 537, 547

Telateïte 85
Telimele 209, 211
Temne 184
Tendirma 101
Tengèrèla 155, 186
Tera 42
Terray, E. 20, 21, 23, 24, 25
Tiao 500
Tiassalé 461, 462, 465
Tidikelt 82, 85, 95
Tidjani 505
Tillaberi 108
Timbi 186, 197, 207, 209
Timbo 186, 192, 194, 196, 197, 207, 208, 211
Tin Abalak 40
Tingeregedesh 41, 42
Tingeregif 28
Tin Hinan 91
Tinkiso 194
Togo 297
Togu 155
Toma 193, 481
Ton → Abron
Toom 431
Totebalbo Naaba 499
Toto (Dugudajè Keita) 164
Touaregs → Twareg
Toucouleurs 135, 145, 157
Tougan 481, 499
Treich Laplène, M. 391, 409
Tsangui 509, 510, 515, 522
Tuguri Naaba 288, 289
Tumakunda 221 *n.*
Tumbuktu (Tombouctou) 28, 82, 101-105, 107, 108, 109, 111, 127, 150, 151, 157, 194, 253, 330, 432, 491, 492, 502, 503
Tunfazazan 30
Tuuba 192, 197
Twãre 482, 501
Twareg 14, 27-97, 102, 105, 106, 124
Tyabu (Tuabou) 250
Tyo (Tio) 529, 533-534, 535, 537
Tyokossi 23, 297-320, 392

Ula 289
Ula Naaba 286
Umar 190

Vallière, J. 12
Veda 230 *n.*
Verdier A. 391, 409
Vili 510, 523
Volta Noire 389, 393

Wagadu 15, 222, 233
Walata 105
Walle 228
Wangara 432
Waray 63
Wassa 418
Wasulu 191
Watara 432
Waygyo (Ouahigouya) 283 *n.*, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 293, 295, 507
Weber, M. 21
Wedraogo 289
Wedraogo Naaba 282, 294, 295
Wenchi 390, 395, 399, 405, 430
Wiawso → Sefwi
Wibega Naaba 289
Wile 481, 502
Wilks, I. 431
Wilson, père 431
Wĩndigi 287, 288, 289
Woboga Naaba 291
Wolobidi 399
Wolof 14
Worodugu 155

Yaga 284 *n.*
Yaka 525
Yako 502
Yao Kosonu 409
Yarga [Yarse] 281, 285, 288, 290
Yatẽnga 16, 23, 281, 287, 288 *n.*, 294, 481, 499, 501
Yatẽnga Naaba 282, 287, 288, 291, 481, 501, 502
Yembe Naaba 499
Yemberen 196, 198
Yendi 432
Yerere 231
Yonsaya 195

Zaberma 392, 394
Zanzan 409
Zaranou 351 *n.*, 357, 364, 374
Zaria 328, 329, 333
Zazzagawa 328, 329, 336
Zerma 100, 338
Zermabé 259
Ziya 283 *n.*
Zogore 502

Langues

TAMACHEQ
(p. 27-97)

abba *89*
abogholli [iboghollitan] *34*, 90
abuġəlli → abogholli
aghajera 30
agholla 58, 63, *69*
ahaggar [ihaggarən] 78, 79, 80, 81, 90, 91, 93, 96
akli [iklan] 27, *28*, 29, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 45, 51, 53, 54, 80, 81, *82-90*, 93
alleli [illelan] *27*, 29, 32, *78*
alqali *35*, 36
amajegh [imajeghen] 28, 29, *30*, 31, 41, 42, *51*, 53-60, 62, 63, 67, 71-74
amәġid [imġad] 28, 29, 31, *38*, 41, 42, 44, *60*, *79*
ameni 51, 57, 69
amenokal *28*, 31, 35, 70, 79, 95
amezzaġ [imezzaġən] *87*, 88
amġar-n-efelli *95*
amrar-n-akal *58*, 70
amzad *30*
anәdderfu [inedderfa] *92*
anna 90
asәdderfu *93*
ashku *33*, 38, *86*, 87
askiu → ashku
asungar *65*
awnan [iwnanən] 84
azeggaġ [izeggaġən] *81*, 92, 95
azgәr *37*
beit-el-mal |ar| *70*
bella |s.| 27, 33, 41, 42
birni *62*
buzu |h.| 27, 83
dillali *56*
djihad |ar.| *64*
әbәnher [ibәnherən] 84
әderәf [iderfan] *35*, 36, 51, *55*, 56, 59
ederef → әderәf
әhati [ihatan] 84
elhah |ar.| *87*
elkәtab-n-iklan 30
enad [inaden] 31, *51*, *80*, 81
enahdam |ar.| 95
әneḍ [inaḍen] → enad
ereti [eretiyan] 34
әtifәn [itifәn] 84
әṭṭebel 28, 32, 39, 40, *79*, 80, 91
ettebel → әṭṭebәl
foggara |ar.| 95
gaya *73*
haraji 62
hartani [haratin] |ar.| *95*
icheikh |ar.| *51*, 55, 56
iderfan → әderәf
ighawelen 35, *51*, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 63, 67, 68, 70, 72, 73, 74
ikanawan *51*
iklan-n-egef *34*, 35
iklan-n-tawsit 91, 92

[ ] pluriel
( ) autre écriture du mot
ABRÉVIATIONS |ar.| arabe. |b.| bamana. |d.| dyula. |h.| hausa. |j.| jalonke |k.| kulango. |m.| malinké. |s.| songhay.
Les chiffres *en italique* renvoient à la page où le sens du mot est donné.

imam |ar.| *36*
imghad → aməġid
inasfadan *66*
ineslimen *28*, 29, 31, *51*, 52, *81*
inəslimən → ineslimen
inislumen → ineslimen
iserien *88*
izeggaġən → azeggaġ
kəl ahensowa *80*
kəl ətṭebəl *79*
kel tamasheq 31, 45
kel ulli *78*, 79, 80, 81, 86, 90, 91, 92, 93
khlammast |ar.| 95
rahla |ar.| *82*
sadaka |ar.| *56*
seddərfu *92*
tāggalt *32*, *87*, 90, 91
taghlamt 67
taklit [tiklatin] *36*, 38, 39, *83*, 85, 90, 91
tamahaq 84, 92
tamasadak *56*, 62, *89*
tamasheq *31*
tamassadəq → tamasadak
tamazlayt 79, *80*
tarkept *57*
tashkut → ashku
ta-s-kəradet *95*
ta-s-semmuset *95*
ta-s-sənatet *95*
tawnant 84
tawshit *58*, 60, 63, 67, 69, 70
təbənhərt *84*
tegᵛəhe *79*, 82
tehatit *84*
tehoṭ *86*
teigeza *70*
tenafit 57
tende *39*
tetifent *84*
tilt |ar.| *95*
tirkit *56*, *57*
tiuse *54*, *78*
tiwse → tiuse
tizəmit *30*
tobol |ar.| → ətṭebəl
tuwurna-n-tiklatin *37*
zakat *56*

SONGHAY
(p. 99-134)

banya *108*
borcin → banya
boula |m.| 129
dyion-sandigui |m.| 129
fanfa 121
horso *119*
kayamaga 109
koy izey *118*
legha *129*
mansa |m.| 129
zakka 124
zanj 107

BAMANA (BAMBARA)
(p. 135-181)

bamanaya 152, *175*, 178
barika 149, 161
bolola-mògò *161*
cèbò *169*
cèforo *177*
cikèbugu *155*, 176
cikè-jòn *172*, 174, 176
cikulu *176*, 177, 178
disòngò *144*, 167, 169
donso-tòn *167*
du 140, 169
dugukolotigi *169*
dugulen *168*, 169
dugutigi, dugutigiya 157, *169*, 170
dutigi 140, 170
faama *140*, 140-181
faantan *141*
fadenya *180*
fanga *141*, 167
flan-tòn *167*
foroba, foroba-foro *149*, *156*, 164, 169, 170, 177, 178
foroba-fula *178*
foroba-jòn *149*, 151, 163, 170, 172, 178, 179
fula *178*
garange *162*
gwa *140*, 159, 160, 166, 169, 177
gwatigi 140, 159, 177, 178
hòròn *138*, 139, 142, 144, 150, 152, 159, 163, 165, 169, *174*, 179, 180
hòròndugu *169*
hòrònya *139*, 169, 174
jadò, jadòya *146*, 150, 158, 172
jamu *142*
jeli *149*, 158, 161, 162, 164, 166, 175, 178, 179, 180
jelijòn *164*

jòn *135-140*, *152*, 140-180
jòn-foro *156*, 162, *174*, 177
jònkuntigi *155*, 162, 164
jònmajòn *157*
jòn-muso 155
jònya *135*, 138, 141, 147, 160, 161, 165, 166, 169, 170, 171, 178
kèlè *146*, 147, 148
kèlèbolo *176*, 180
kèlèbolotigi *176*
kèlètigi *146*
kin *176-177*
kintigi *177*, 178
kolonna-jòn 152
kule *178*, 180
makè *160*
marfala-jòn *152*
markadugu *152*, 153, 155, 161
masa 140, *141*
mori *149*, 162
numu *146*, 149, 162, 178-180
nyamakala *162*, 178, 179
nyèmaa *164*, 177, 178
soboli *146*, 175
sofa 169, *170-171*, 176
soforo *169*
sòmònò *146*, 162, 172, 178, 180
tègere, tègereya 146
tòn *149*, *166*, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 181
ton (to, tun) *173*
tòn-den *167*, 168
tòn-jòn 135, *149*, 167, 170, 172-174, 181
tòn-jòn-kuntigi *163*
tòn-jòn-tògò *142*
ton (tun)-ta-jòn 173
tontigi (tuntigi) *173*
tòn-tigi 167
tulu *142*, 167
wèrè *178*
woloso-dòn *161*
woloso-jòn *141*, 142, 152, 159, 161, 162

PULAR
(p. 183-220)

alsilaamaaku 216
arano 206
arDo 184
awlube 197, 198
bengune |j.| 185
beyguure 201
bolon 203
chahaada |ar.| 188
cuudi 216
dalambol 192
dariidi → jawdi dariidi
diiwal [diiwe] 186, 189
diiwe → diiwal
dimo [rimBe] 197, 206, 207, 209
dumbeede 199
funde |j.| 185
gando 199
garanke 197, 198
gubali 192
jaariya 205
jande 199
jawdi dariidi 190, 199
jeli |m.| 197, 198
jihaadi 183-188, 191, 192, 197, 203
jiyaaDo 199
jom leydi 184
jula 183, 194, 195, 209
kaawu 206
karamoko 186-189, 195, 197
keefeero 189
keme forina 185
keri 201
kile 189, 202
konu 191
kora 198
korDo 206
kurkaadu 201, 203, 214
laamu 188, 216
lanDo 206
lasili 197, 206
lawBe 197
leydi-fellaadi 188
maale 185
maccuDo 188, 189, 206, 210
maccugaaku 183
manga 185, 202, 204
mange |j.| 185
maninka-mory 187
meemude 201
misiide 200, 201, 203
moola 198
ndiima-dunka 200, 201, 203, 209, 210, 211, 212
ndimu 199
nyeenuBe 197
peera 205
remooBe 202
rimBe → dimo

rinDingol 206
runde 189, 193, 195, 197, 199, 201, 202, 204-207, 213, 215
sannyooBe 197
satigi 204
sonnaaBe 205
suufa 203, 204
tanda 205
tarik 187
timmuBe 200
toraare 205
wawaaDo [wawaaBe] 199, 200
yettooje → yettoore
yettoore [yettooje] 186, 206
yirde 202, 204, 205

SONINKE
(p. 221-251)

boli ka jo |b.| 224, 231.
diya *229 n.*
fankalemme *222*
foroba |b.| *233*
galle *243 n.*
garanke *222*
gesere *222*, 231
gidde 250
hoore *222 s.*, 224, 226
irandora *238*
jaare *222*, 243
jamu *223*, 224
jerumpe *239 n.*
jogu, jogulemme *223*, 224
jonkuruke *243 n.*
kaa *222*
kama *229 n.*, 246
karamoko *247*
karefa (xarafa) *229*, 243
kimu *222*, 233, 234
komaxu *223 s.*, 230, 231
kome 222-251
— du n komo 243, 248
— gallu *243 n.*
— woroso *237*, 243
— xobonte *227*, 231, 237, 243, 246
— xoore *227*, 228, 229, 237, 238-240, 242 *n.*, 243, 246, 248
— yogume *235*
kusantage *222*
laada |ar. : haada| *239*
manu-mara *239*
mbenja *233 n.*
miskin |ar.| *222*
modi n komo *243*
muude *236 n.* 237, 239, 249, 250
nabure *227*, 228
ñaxamala *222 s.*
saarado (saaridо) 227, 231, 232, *237*, 243, 246, 248
saluma *233*, 234
sankale *230*
taara *240*
tage *222*
talibe |ar.| *247*
tama *249 n.*, 250.
te xoore *233*, 234, 235, 236
wage *229*
wanukunke *243 n.*
woroso 221, 227, 228, 229, 231, 236, *237*, 238, 239, 243, 246, 247, 248
xanafa → karefa

DYULA
KULANGO
(p. 253-280)

djô |d.| 264, 267
djôso |d.| 268, 269, 271, 273, 275, 277
ibio |k.| 257, 258, 262
kabila |d.| 267, 269
uruso |d.| 256, 260, 263, 264, 265, 267
zaga |k.| 255, 260, 262

MOORE

bagare 288 *n.*, 289, 293
bagare naaba 293
balõngo 282, 283
balũm naala 282, 286
bendre [benda] 294
bĩnbilẽ 288, 289, 293
bĩngdemba 282
bĩngi 282
bĩngo 282, 283, 287-290, 293 *n.* 294
bĩnkẽengo 288, 293
bĩn naaba 283, 286, 290
bĩn nayiridemba 284
bobobilẽ 288, 293
bobokẽengo 288, 293
bobosẽ 288, 293

bugura naaba 293
burkĩna 281
buudu 290
kasma 284
kiimstẽnga [kiimstẽse] 283
kom naaba 293
moore 284 *n.*
moosẽ 283, 287, 294
moos nayiridemba 284
m'soba 293
naaba [nanamse] 284, 288, 293 *n.*, 295
naam 284, 290, 293
nakombga [nakombse] 282-284, 286, 290 *n.*, 292-294
napaga [napagaba] 291
napogsyure 291
napugubilo [napugubio] 291
natẽnga [natẽse] 282, 287
nayasẽnga [nayasẽse] 292
nayiri 287
nayiridemba 282, 283, 284, 291
nayiritẽnga → nayiritẽse
nayiritẽse 283
nesomde [nesomba] 282, 283, 284, 284 *n.*, 285, 286, 293, 295 *n.*
pãnga 290, 292, 295
pãngsoba 292, 295
pãsdemba 295
pãse 295
peperga 292
pepergẽdemba 292
pwega [pwese] 293
pwe naaba 293
rasam naaba 283, 286, 288, 289, 293
rasam naam 289
rima [rimnãmba] 295 *n.*
rimbilo [rimbio] 295, 295 *n.*
rĩ̃ngu 295 *n.*
saab naaba 293 *n.*
saadogo 288, 293 *n.*
sondre 289
talga [talse] 282, 283, 284, 285, 287, 289, 290, 293, 293 *n.*, 295
tãsoba [tãsobanãmba] 282, 283, 284
tẽnga 293
tẽngdemba 183
tẽngsoba [tẽngsobanãmba] 294
togẽ 282, 283
togo naaba 282, 284 *n.*, 286
tulubere weefo 292
werãnga naaba 282, 286
werãsẽ 282, 283
yãmba 281
yiri [yiya] 290
zãbĩise 286, 291
zab yure [zab yuya] 294
zãde 286, 291
zãkomba 286, 291
zema [zemba] 282

TYOKOSSI
(p. 297-320)

abrua [abruam] *309*, 312, 313, 315, 316, 317, 318, 319
akɔ 303, 309, 316, 317
anɔ̃ [anɔ̃m] 305
anufɔ [anufɔm] 297, 298, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 310, 311
ãŋgɔ 298, 299, 302, 305, 306
asawadorom → asadrɔm
asadro [asadrom] 303, 304, 305, 307, 310, 311, 315, 317, 318
atǔma 306
atũngbana 310
auru [aurum] 299, 300, 301, 318
badara *298*, 299, 300
bɔtɔ *312*, 313
dika 299
dihɛ *309*, 317
dɔmwɛ *316*
dɔnzo [dɔnzom] *298*, 299, 302, 304, 306, 307, 308, 310, 313, 314, 315, 316
dumbe *309*, 319
dyeremabu *298*, 299, 300
fɛmɛ 298, 304, 306, 316
gãga 302
gɔnɔ 305
hadyura *300*, 307, 308, 311
kambeya 308
kãnga 302
karamɔ [karamɔm] *300*, 308, 313, 314, 316
kpiɛ̃ [kpiɛm] *305*, 312
kpwɛkpwɛrɛ 317
kukura dika 316
mãde 306
mamprussi 297
natsaku 316
ndifɔ [ndifɔm] *312*, 313, 314, 315
ngie [ngiem] *298*, 299, 301, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 315, 316, 317, 318, 319

ŋma *311*, 316
safuninyã *305*, 307, 309
tɔndirasu 312
tukpo 315

HAUSA
(p. 321-350)

bara 342
bauta 325
bawa [bayi] 324, 325, 327, 329, 331, 333, 335, 337, 338, 346
boka 337
budurwa 335
čučanawa 344-347
čuta 345
dogari 338
gandu 343
gida 326
kamamme 325
kumia 338
maigida 340, 342, 343, 345, 346
pensa (honsa) 324, 325, 342
rigar pensa 325
sarki 329, 346
talaka 325, 326, 328
yaki 326
yan mata 334
yara 334, 341

ANYI
(p. 351-388)

aburua *369*, 378-379, 385
abusã *370*
abuswã 354 *n.*
adumufwɛ *377*, 378, 379
ahele *363*, 368, 374, 376, 377, 378, 387
ahelekuma *378*
ahinvie *377*
akɔa *361*
anɔma *379*
aobafwe *358*, 364
aɔsia 369
asafohenne *383*
atope *364*
auloba *375*, 379-380, 385
baye *356*, 374
bia (adya bia) *356*, 377
biasũa 374
bofwã *376*
botilasanve *372*
dasuaba *375*
dihye *363*
dya *373*
dyasehenne *373*, 379
eboro *368*, 377
egyetya *356*
ekrabiafwe 373
famyɛ̃ babia 380
kãnga *357 s.*
kãngapãhi 370, 373
karamoko (kramo) *353*
kenyɛ̃ 355
kenyɛ̃pli 362, 377
kɔkɔabofwɛ *372*
kra (ekra) *373*
mvrakila *362*
ningesɔafwɛ *372*, 377
nvlaswɛ *365*
pãhi *368*
poyo *370*
sisafwɛ *380*
somãfwɛ *372*
sonã 362
sya *376*
ta *362*
tetere *376*
wãnyi *369*

ABRON
(p. 389-453)

aborafo *408*
abusua 438
akofran *407*
akofranafo *420*
asokwafo *420*
avowa *401*
brafo *408*, 420
donko → dunko
dunko *391*, 401, 403, 404, 412, 439
dunko ba *401*, 414, 438, 439, 440, 441
fieba *401*, 438, 439, 440
gyasehene *420*
kara 419, 420, 421
nnomum *391*, 401, 403.
numu |b.| 390
ohene ba *438*
okra → kara
okyeame *390*, 418, 420, 422.
safohene *390*, 407, 416, 417, 420, 422
sannahene *419*, 420, 442

ALLADIAN
(p. 455-475)

abu 466, 467
anã kwi 468
aoba *460*, 466
etyoko *457*, 458, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 474
etyoko prɔo *462*, 474
ɛbiẅi *458*, 466, 467, 468, 469, 470, 471
ɛkore bo *460*, 465, 466, 467
ɛtiekezi 468
gbrɛgbɔ 468
miʃa *466*, 467, 468, 479, 470, 471
ɔorocie *460*
ɔwõ wrõ, ɔwõ yii 459
sekɛ 468

SAMO
(p. 477-507)

dana 484
dẽ, dõ 487
dõdana 487
diɛdana 497
diɛndiɛrɛ 497
diɛzane 496
fula kukõnlo 499
furu 482
guli *486*, 487, 489, 490
gurapã [gurapãdana] *487*, 488
gwa 485
keŋ 485
kunya 485
la, lara 484
lamutyiri *484*, 485, 488, 489, 490, 491, 492, 494, 495, 498, 500, 501
la sõndo uleno 484
maka *481*, 484, 492
mãndolo 496
mãsa 495
matya 478, *481*, 487, 488, 500, 501
matye *481*, 484, 487, 492, 500
maya 478, *481*, 482, 488, 500, 501, 502
mu 484
na 492
nakomse 502
nyoka *485*, 486, 489, 495, 501
pã 492
— da dyi(ri) la 497
— da wano 496
— ka sa dyi 497
— kwɔrɛ lɛ̃ 496
pama tyiri *494*, 495, 498
peri 484
pudre 502
sã [sanne] 484
serabɛ 495
— wo 495
— wo pã 495
sõmperi 484
sure *487*, 488, 490, 492, 498, 501
tiedana 489
tu [turu] *484*, 487
— dana *484*, 487, 488, 489, 492, 494
— mininno 492
tyibidana 486
tyibiri *486*, 487
tyiboni *486*, 487, 488, 489
tyi kuni 485
tyiri → lamutyiri
wɔsɔ 482
wɔrsɔ *489*, 490, 494
wuru [wurudana] 487
yanne 489
yaŋ 478
ye 488
yira *478*, 490
— dyilɛ bɛrɛ 490
zumbri 485
yuru *481*, 485

TSANGUI, PUNU, KUNI
(p. 509-528)

bifula → ifula
bilaba 520
bukedi *514*, 523
bumwele 510, 524
dibumi *514*
diku *512*, 527
futula masuba *511*
ifula [bifula] *523*, 524, 526, 527, 528
ifumba *512*, 527
ikugu *514*
induwa 514, *525*
isaxa 510
ivaši *511*
kibinza 510
mfuka *525*
mfumu *527*
mukanga *514*, 525

mukuna [mikuna] *512*-514, 523, 527, 528
mutere [batere] *522*-524, 527
muterula [batemla] *523*, 527
muviga [baviga] *523*, 524
nzo *512*, 527
nzonzi *527*
pawu *511*, 512, 514, 526, 527
powga *514*, 523

KUKUYA
(p. 529-556)

kibaki *536*, 548
kibiala *531*
kingana 537
kisyiki *531*, 532, 541
kitana 541
kitsulu ki ntsie *530*
mfumu *530*, 532, 534, 549, 552
— a ntsie *530*
— a yulu *531*
mikeme *542*
mitako 540
miyali 548
mpu *531*, 532, 541, 542, 552
mbali a — *532*-533
mubutu *548*
mudzidza 550
mukwuu *531*, 550
mukwuunu 540
musususku 552
muteleke 549
mvuli 541
nduku *534*, 542
ngaa-ntsie 534, 541
ngiele *540*, 550
ngo *531*,
nta ngo 534
ngubalika 549
nkaa 537
nkami 534
nkani *530*, 532, 546-547, 548, 552-553, 555
nkuru ya nyama *538*
nta [banta] 534
nta-ngo *534*, 547
ntsa 534
ntsani *531*, 532, 543, 544, 548, 552-553
ntsie *530*
ntsuka 552
nzi *530*, 540
nzike *539*, 540, 550
nzo *530*, 537, 543, 545
nzo mfumu *530*, 545
nzo mpu 531, 545
nzwuuma *537*, 541
nzwuunu 534
oburu-ntsie 531
tara 551

Table

Avertissement 7

Introduction 11

1. Edmond et Suzanne BERNUS : L'évolution de la condition servile chez les Touaregs sahéliens. 27
2. Pierre BONTE : Esclavage et relations de dépendance chez les Touaregs Kel Gress. 49
3. André BOURGEOT : Rapports esclavagistes et conditions d'affranchissement chez les Imuhağ. 77
4. Jean-Pierre OLIVIER de SARDAN : Captifs ruraux et esclaves impériaux du Songhay. 99
5. Jean BAZIN : Guerre et servitude à Ségou. 135
6. Mamadou Saliou BALDÉ : L'esclavage et la guerre sainte au Fuuta-Jalon. 183
7. Claude MEILLASSOUX : État et conditions des esclaves à Gumbu (Mali) au XIX^e siècle. 221
8. Jean-Louis BOUTILLIER : Les trois esclaves de Bouna. 253
9. Michel IZARD : Les captifs royaux dans l'ancien Yatenga 281
10. Diana REY-HULMAN : Les dépendants des maîtres tyokossi pendant la période précoloniale 297
11. Marc-Henri PIAULT : Captifs du pouvoir et pouvoir des captifs 321

12. Claude Perrot : Les captifs dans le royaume anyi du Ndényé 351

13. Emmanuel Terray : La captivité dans le royaume abron du Gyaman 389

14. Marc Augé : Les faiseurs d'ombre. Servitude et structure lignagère dans la société alladian 455

15. Françoise Héritier : Des cauris et des hommes : production d'esclaves et accumulation de cauris chez les Samo (Haute-Volta) 477

16. Pierre-Philippe Rey : L'esclavage lignager chez les tsangui, les punu et les kuni du Congo-Brazzaville ; sa place dans le système d'ensemble des rapports de production 509

17. Pierre Bonnafé : Les formes d'asservissement chez les Kukuya d'Afrique centrale 529

Index matières 557

Index des noms propres 563

Index linguistique 573

DANS LA BIBLIOTHÈQUE D'ANTHROPOLOGIE

S. F. NADEL, *Byzance noire.*

Mary DOUGLAS, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou.* Préface de Luc de Heusch.

Lucien SEBAG, *L'invention du monde chez les Indiens Pueblos.* Préface de Claude Lévi-Strauss.

BUFFON, *De l'homme.* Introduction et notes de Michèle Duchet.

Michèle DUCHET, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières.* (Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot).

R. F. FORTUNE, *Sorciers de Dobu.*

E. R. LEACH, *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie. Analyse des structures sociales kachin.* Postface de Jean Pouillon.

Maurice GODELIER, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie.*

Eric WOLF, *Les guerres paysannes du vingtième siècle.*

Jean-Marie GIBBAL, *Citadins et villageois dans la ville africaine. L'exemple d'Abidjan.* (Co-édition avec les Presses universitaires de Grenoble.)

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 8 JANVIER 1975 SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE DE L'INDÉPENDANT
A CHATEAU-GONTIER

DÉPÔT LÉGAL : 1er TRIMESTRE 1975
Nº D'ÉDITEUR : 727
PREMIER TIRAGE : 3 300 EXEMPLAIRES